اقبال اور مابعد التاریخ

ڈاکٹر حیات عامر حسینی

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سرینگر

اقبال اور مابعد التاریخ

ڈاکٹر حیات عامر حسینی

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

سالِ اشاعت	جنوری ۱۹۹۶ء
تعداد	پانچ سو
خوشنویس	محمد یعقوب، ضمیر احمد
قیمت	ساٹھ رُوپے
مطبع	شالیمار آرٹ پریس سرینگر

فہرست

پیش لفظ

پچھلے کئی برسوں سے میں 'فکرِ اقبال کی تشکیل و تفہیمِ نو' کے بارے میں سوچ رہا ہوں۔ معتبر اور مثبت اقبال شناسی کے لئے ضروری ہے کہ قرآن حدیث فلسفۂ اسلامی اور جدید فکری و فنی تناظر میں اس کے فلسفہ و شعر کا مطالعہ کیا جائے۔ یہ مقالہ اسی کاوش کی ابتداء ہے۔

اقبال کی صحیح شناخت میں اس کے 'خطبات' کے مطالعہ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ میں نے اس مقالہ کی بنیاد 'قرآن حکیم' خطبات اقبال' مقدمہ ابن خلدون اور اسلامی فلسفہ کو بنایا ہے۔ مغربی فلسفہ کا مطالعہ محض اس غرض سے کیا ہے کہ اس کے اصل مصادر اور اقبال پر جدید مغربی فلسفہ کے اثرات کی نشاندہی ہو۔

اس مقالہ کی تشکیل میں' میں نے اپنے برادر اصغر' مفکر اور مورخ شہید محمد جعفر الینبری سے مختلف اوقات پر دوران گفتگو اور ان کی کتاب' تاریخ معرکۂ حق و باطل' سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے۔ اس کے اثرات واضح طور پر مقالہ میں نمایاں ہیں۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر پروفیسر محمد امین اندرابی نے اس مقالہ کی تشکیل میں جس انتہائی خلوص و محبت سے میری رہنمائی اور ہمت افزائی کی اور اس کی طباعت

کا انتظام کیا، میں اس کے لئے ان کا انتہائی شکر گزار ہوں۔ اللہ انہیں جزائے خیر دے۔

میری شریک حیات آمنہ حسینی نے جس محنت سے اس مقالہ کو خوش خط لکھا اور کتابت کے مراحل سے گزرنے کے بعد اس کی تصحیح کی میں اس کیلئے ان کا ممنون ہوں۔

ڈاکٹر غلام نبی خاکی، لیکچرار اسلامیات اور برادر عبدالقیوم نے اس مقالہ کی کتابت اور تصحیح کے مختلف مراحل پر میری مدد کی، خدا انہیں جزائے خیر دے۔

حیات عامر حسینی

۱۴۔ اگست ۱۹۹۵ء

مقدّمہ

اس بحث کا آغاز کانٹ کے اس جملے سے کریں کہ DEFINITION فلسفہ میں تعریف کا تعین بحث کے آخر میں ہی ہوتا ہے کیونکہ جب تک سارے نقاط، معاملات اور مباحث سامنے نہ آجائیں۔ یہ کہنا کہ اس چیز کی تعریف' یہ ھے۔ ایک غلط مفروضہ بن کر سامنے آتا ھے فلسفہ یا فلسفۂ تاریخ کے سلسلہ میں ایک بات ناقابلِ فہم ھے کہ ھم اسے تمام تعلقات سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں یا پہلے سے ھی ایک 'تعریف' متعین کر کے اسے اس کے متعلقات معانی اور مباحث پر جبراً نافذ کرنے کی کوشش کریں۔

اقبال کے فلسفہ و فکر میں مابعد التاریخ' کے تصورات پر یہ پوری بحث سمیٹ لینے کے بعد ہی اسکی تعریف بھی سامنے آئیگی۔ جو کچھ ابتدائی سطور میں ہے وہ بس اس بحث کا آغاز کرنے کیلئے ہے اور پُوری بحث کے نتائج اس پر کچھ حدُود و شرائط کا تعین بھی کر سکتے ہیں۔ موجودہ دُور میں فلسفۂ تاریخ پر لکھنے والے مغربی فلاسفہ کے خیال میں فلسفۂ تاریخ کا تعلق تاریخی بیانات کے حقائق اور انکی اہمیت' ان میں امکانِ معروضیت ان کی تشریحات و تعبیرات اور علت و اقتدار سے ہے۔ فلاسفہ تاریخ کی طرف سے اٹھائے گئے سوالات فلسفہ

سائنس کے سوالات کے ہم مثل و مربوط ہیں۔ ابتدائی مغربی فلاسفہ تاریخ کے برعکس موجودہ زمانے میں فلسفۂ تاریخ کو فلسفۂ سائنس کے مثل ہی خیال کیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں عام سطح پر اٹھائے جانیوالے سوالات کا تعلق علمیات اور اخلاقیات سے ہے۔ ایسا کسی اتفاقی حادثہ کے طور پر نہیں ہے کیونکہ فلسفہ محض ایک موضوع نہیں بلکہ ایک عمل ہے جو ایک منفرد ہیئت، تجسس اور شوقِ تحقیق کا نتیجہ ہے۔ جس کا مختلف علوم' موضوعات اور معاملات مثلاً اخلاقیات، اقدار، فن، مذہب، سائنس اور تاریخ وغیرہ سے گہرا تعلق ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کلی طور پر ایک منفرد عمل ہے۔ مختلف فلسفیانہ علوم ایک دوسرے سے عملی وجوہات کی بناء پر الگ ہونے کے بعد اس حیثیت سے کہ فلسفہ ایک 'تلاش' کا نام ہے۔ ایک مقام پر اس سے مل جاتے ہیں۔ اسی لئے فلسفۂ تاریخ کو فلسفہ کی دوسری شاخوں سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اختلافات اور کلی علیحدگی کے تصورات محض ایک علم کو دوسرے سے گڈمڈ کرنیکا نتیجہ ہیں۔ انسان اس کے لوازمات و معاملات اور علوم و اقدار کی گہری آگہی اور شعور اس انتشار کو ختم کرسکتی ہے۔ تاریخ اور علوم طبعیات میں مشابہت محض حقیقت اور ان کی تشریحات کی حد تک ہے لیکن ان میں کلی اتصال و مشابہت نہیں کیونکہ دونوں کی 'تلاش حقیقت' اور 'تشریحات' کے محور مختلف ہیں۔ تاریخ میں ثبوت یزیدی اور معنی خیزی کا مطلب سائنس سے کلی طور پر مختلف ہے۔ اس کا رُخ وحدانی (SINGULAR) ہے آفاقی نہیں۔ کیونکہ عمرانی علوم کیطرح تاریخ کا تعلق انسانی عمل خواہشات و احساسات اور مقاصد سے ہے لیکن یہ بات واضح رہے کہ عمرانی علوم بھی علوم طبعیات کیطرح آفاقی حقائق اور تشریحات (جو چند مخصوص قوانین کی صورت میں سامنے آتے ہیں) کی تلاش میں رہتے ہیں۔ یہ بات بھی بہت اہم ہے کہ فلسفۂ تاریخ مورخین کے پیشہ ورانہ تعلق سے کلی طور پر

الگ ہے۔ کیوں کہ عام مورخین کا کام محض اطلاعات و واقعات کی بناء پر تاریخ کی ترتیب ہے لیکن ان واقعات کے درون میں کیا کیا ہنگامے اور حوادث پوشیدہ ہیں اور ان کے وجود کے کیا عوامل ہیں۔ ان سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا فلاسفہ یا فلسفہ کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ اگر کوئی فلسفی اصولی طور پر تاریخ پر غور کرنے سے انکار کرے تو وہ فلسفی ہی نہیں رہتا۔ کیوں کہ تاریخ پر غور و فکر اور اس کا دوسرے شعبہ جات تحقیقات سے تعلق اور اس کی حیثیت اس کے کار مفوضہ کا ایک اہم اور رلائینفک جزو ہے۔

اب مسئلہ تاریخ اور فلسفہ تاریخ کا ہے۔ ہم ان کی الگ تعریف نہیں دیں گے بلکہ بحث کے مختلف پہلوؤں کے ساتھ ان کو ملا کر چلیں گے۔

تاریخ اور فلسفہ تاریخ کے سلسلہ میں ایک سوال اہمیت کا حامل بن کر ابھرتا ہے جب کچھ مفکرین یہ کہتے ہیں کہ تاریخ کا مابعدی مطالعہ دوسرے درجہ کا اور تاریخ ماضی کے اعمال، واقعات اور حالات کا مطالعہ اول درجے کا مطالعہ ہے۔ ایک ماہر طبعیات ایٹم کی ساخت اور اس کے اعمال اور اس کو تشکیل دینے والے ذرات کا مطالعہ کرتا ہے اور طبعیات کا فلسفی ان کا مطالعہ کرنے کے بجائے محض ان عمومی خصوصیات کا مطالعہ کرتا ہے جن سے ایک ماہر طبعیات کو ان کا مطالعہ کرتے ہوئے سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ماہر طبعیات ان ذرات کے مطالعہ سے ان کے متعلق حقائق کو قایم کرتا ہے اور ان کے لئے نظری توجیہات و تشریحات فراہم کرتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی صرف ان چیزوں کا مطالعہ یا ان کی تحقیق کرتا ہے جو طبعیات میں ثبوت یا توجیہہ کی حیثیت سے قبول کئے جاتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح کی باتیں

فلاسفہ کے بارے میں فلسفۂ مذہب اور اخلاقیات کے ذیل میں بھی کہی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک مذہبی آدمی خدا کے وجود کے بارے میں دلائل پیش کرتا ہے اور اس کی عبادت کرتا ہے یا ایک معلّم اخلاقیات، اخلاقی فیصلے یا آرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی کا تعلق ان باتوں سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو محض یہ دیکھتا ہے کہ ان اخلاقی فیصلوں یا آرار یا مذہبی ادّعا کی تصدیق کی جائے یا ان کو کیسے تقویت دی جائے یا انہیں کیسے نامعتبر قرار دیا جائے۔ یا ان کا دوسروں کی آرار اور ادعا اور اعمال سے کیا تعلق ہے یا ان میں کیسے تعلق پیدا کیا جائے وہ ان موضوعات یا اعمال میں جن کا وہ مطالعہ کرتا ہے خود شریک نہیں ہوتا۔

یہ تو ایسی ہی بات ہوئی کہ ایک ماہر طبیعات تجربہ گاہ کے بجائے محض کرسی پر بیٹھ کر طبیعات کے متعلق سوچے اور ذہنی تجربات/اختراعات کرتا رہے۔

ٹھیک اسی طرح جب مورخین یہ کہتے ہیں کہ ان کا کام محض یہ دیکھنا ہے کہ کیا ہوا تھا تو وہ فلاسفہ تاریخ کے اس سوال کو لایعنی بنانے کی کوشش کرتے ہیں کہ "جو ہوا اس کو ہونا تھا" پروفیسر جی، آر، ایلٹن کا یہ قول کہ فلاسفہ کا تعلق "تاریخی علم کی حقیقت" یا تاریخی فکر کی ماہیت سے ہے جو تاریخ کے 'عمل' میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے' اس بات کو عیاں کرتا ہے۔ وہ اور اس قبیل کے دوسرے مفکرین فلاسفہ کے سوالات کو غیر ضروری خیال کرتے ہیں، بھلے ہی وہ 'تاریخی عمل' میں کوئی نقصان نہ پہنچائیں۔

لیکن معاملہ اتنا آسان اور سادہ نہیں۔ ان مفکرین کا نقطہ نظر غلط ہے کیوں کہ فلاسفہ تاریخ، تو تاریخ لکھنا نہیں چاہتے، لہٰذا یہ بات ان کے لئے چنداں اہم نہیں کہ ان کا

عمل یا فکرِ تاریخ کے عمل، کو کوئی فائدہ دیتا ہے کہ نہیں۔ تاریخ اور فلسفۂ تاریخ ایک دوسرے سے مربوط ہونے کے باوجود دو مختلف موضوع اور عمل ہیں۔ 'تاریخ' اپنے طور پر ایک 'خود مختار' موضوع ہے۔ لیکن یہ بات قابلِ غور اور فہم ہے کہ جیسے ہر شئے کی ایک تاریخ ہوتی ہے اسی طرح ہر شئے کا ایک فلسفہ بھی ہے۔ جس طرح فلسفہ کی تاریخ فلسفہ نہیں۔ اسی طرح تاریخ کا فلسفہ تاریخ نہیں۔ بایں ھمہ کہ انہیں کلی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

ہمارے سامنے پھر یہی مسئلہ آ گیا کہ فلسفۂ تاریخ مورخین کا دوسرے درجہ کا عمل نہیں کیوں کہ اس کا تعلق بجائے خود تاریخی عمل سے ہے۔ سائنس وجود اور کائنات کے عمیق تجربات اور زندگی کے متعلق حقائق کو محض ایک معمولی ڈھانچہ عطا کرتا ہے۔ زندگی کے حقائق اور اسرار و رموز تک رسائی یا ان کا احاطہ سائنس کے بس کی بات نہیں۔ اس کا دائرہ کار محض طبعیاتی حدود تک محدود ہے۔

تاریخ محدود معانی میں سائنس نہیں۔ کیوں کہ یہ تو انسانی اور کائناتی اعمال کا ریکارڈ اور ان کو منکشف کرنے والا عمل ہے۔ یہ ان گہرے اور عمیق حقائق، تجربات اور احساسات کی عکاس ہے، جو کسی بھی حیثیت سے سائنس کے دائرہ کار میں نہیں آتے۔

پیچیدہ اور گنجلک، مابعد الطبعیاتی، نفسیاتی، عمرانی، وجودی، معاشی، مذہبی اور انسانی مسائل سے سائنس کا کیا تعلق۔ یہ مسائل اگرچہ مختلف علوم کے دائرہ کار میں آتے ہیں لیکن اس حیثیت سے کہ یہ سب اس کائنات، انسان اور ان کے خالق سے متعلق ہیں اور ان سب کی ایک تاریخ ہے۔ تاریخ سے مربوط و متعلق ہیں۔ سائنس بھی اس حیثیت سے کہ اس کا

تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور زمان و مکان میں اس کا وجود اور اس کی ابتدا، و انتہا ہے تاریخ سے منسلک ہے۔ تاریخ کا کوئی سائنس نہیں۔ لیکن سائنس کے تجرباتی اور محدود مناہج کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مورخین کی نری واقعات نگاری کے بجائے فلاسفہ تاریخ کا یہ سوال اگر ایک واقعہ ہوا تو اس کو ہونا تھا یا کیوں ہوا یا یہ کہنا کہ تاریخ کا تعلق محض اس سے نہیں کہ لوگوں نے یہ کیا، بلکہ اس سے بھی ہے کہ وہ یہ اعمال کرنے میں کیوں ناکام ہوئے۔ اذعانے اقدار کے مسئلہ کو سامنے لاتا ہے۔ تاریخی واقعات کی ماہیت و حقیقت یا ان کے پس پشت حقائق اور وجوہات کی تشریحات سے نہ صرف تاریخ ایک معروضی راہ پر گامزن ہو جاتی ہے۔ بلکہ واقعات کے ساتھ ساتھ ان کو جنم دینے والے حالات، تصورات یا اعمال کا بھی پتہ چلتا ہے۔ یوں یہ معاملہ بھی سامنے آجاتا ہے کہ کسی شخص یا قوم یا تہذیب نے کیوں یہ اعمال انجام دیئے اور کیوں معاملات انجام دینے میں ناکام رہے۔ اس طرح اس قوم کے عروج و زوال کے وجوہات کا پتہ بھی چلتا ہے اور جب مختلف اقوام اور تہذیبوں کے ان معاملات کا ایک معروضی اور تقابلی مطالعہ کیا جاتا ہے تو ایک آفاقی تاریخ بھی سامنے آنا کوئی مسئلہ نہیں بن جاتا۔

سائنسی ترقی نے دنیا کو اتنا قریب کر دیا ہے کہ اس طرح کی تاریخ کی ترتیب اب ایک ضرورت ہی نہیں ایک حقیقت بن کر ہمارے سامنے آرہی ہے۔ ہیگل، مارکس، ٹائن بی اور ایسے دوسرے مفکرین تاریخ اس تاریخی عمل کے جامع اور ہمہ جہت مقصد تک پہونچنا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ شاندار طریقہ پر اس کو ترکیب SYNTHESISE دیتے ہیں جو اطلاعات انہیں مورخین کے ذریعے مل جاتی ہیں۔ میں ان محدود معانی میں فلسفہ تاریخ یا مابعد۔ تاریخ کو

نہیں لیتا۔ مابعد التاریخ کا تعلق توان اعمال اور تصوّرات سے ہے جو تاریخ اور تاریخی عمل کو جنم دیتے ہیں۔ اس کا تعلق تاریخی اعمال یا تاریخ کے پورے عمل سے بھی ہے اور ان تمام مناہج سے بھی جن کے ذریعے ہم تاریخ اور تاریخی عمل کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اس طرح کی بات تو نہ تو 'تاریخ' کو دوسرے درجہ کا علم قرار دیتی ہے اور نہ مابعد التاریخ کو۔ بلکہ انکو ایک دوسرے سے مربوط کر کے ہمارے ذہن وقلب کو منوّر کرتی ہے۔ کیوں کہ اس طرح نہ صرف انسانی اعمال، خواہشات اور احساسات کا مطالعہ ہوگا اور انکی پذیرائی ہوگی۔ بلکہ تاریخ کے قوانین اور اصولوں کی بھی دریافت ہوگی۔

یہی اصول اور قوانین جو اپنے آپ میں تصورات بھی ہیں اور اعتقادات بھی نہ صرف مادّی تاریخ اور مادہ سے متعلق اعمال سے مربوط ہیں بلکہ ان روحانی، نفسیاتی اور مابعدالطبیعی حدود، بنیادوں اور اعمال کا بھی احاطہ کرتے ہیں جو اس کائنات میں سرگرم عمل ہیں اور اسے حرکت عطا کرتے ہیں۔

ان قوانین کا قرآن میں تفصیلی ذکر ہے اور ان ہی کے حوالے سے قرآن حکیم میں کائنات اور تاریخ کو خدا کی آیات قرار دیا گیا ہے۔ یہ قوانین و اصول فی نفسہٖ روحانی اور مابعدالطبیعاتی ہیں۔ مگر یہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔

فلسفہ تاریخ یا مابعد التاریخ کے ضمن میں ہمیں ابن خلدون کے سوا دور وسطی میں یا اس سے پہلے کوئی مفکر نظر نہیں آتا جس نے وسیع النظری، عقلی، استدلالی، علمی اور تجرباتی گہرائی اور تجزیہ سے فلسفہ تاریخ سے متعلق سوالات کا احاطہ کیا ہو۔ مسعودی نے جیسا کہ ابن خلدون

نے خود مقدمہ میں ذکر کیا ہے ان مسائل پر بحث کی ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے مغربی مفکرین میں ہیگل، مارکس، ٹائن بی اور اشپنگلر کی فلسفۂ تاریخ سے متعلق آرا اور نظریات کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ہم یہاں ان کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔ وکو، ہرڈر، ہیگل، کامٹ، مارکس بکل، اشپنگلر، ٹائن بی اور سوروکن وہ اہم مغربی مفکرین ہیں، جنہوں نے فلسفۂ تاریخ پر تفصیلاً لکھا ہے ان کے فلسفۂ تاریخ کے متعلق نظریات، مناہج اور تشریحات کلی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ہیگل کا زاویہ نگاہ کلی طور پر عینی اور مارکس کا معاشی ہے۔ حالانکہ منہاج کے سلسلہ میں دونوں میں ربط ہے۔ دونوں کی منہاج جدلیاتی ہے۔ ٹائن بی نے تہذیبوں کے مطالعہ کی بنیاد پر فلسفۂ تاریخ سے متعلق اپنے نظریہ کو سامنے لایا ہے۔ ہیگل اور ٹائن بی اپنے کلی نتائج کو مسیحی نظریات میں منتج کرتے ہیں۔ کامٹ کے نظریات اس کی عمرانیات سے کلی طور پر وابستہ ہیں اور عمرانی بنیادوں پر ہی کامٹ نے پورے تاریخی عمل کو تین ادوار ۱۔ الٰہیاتی THE THEOLOGICAL مابعد الطبیعیاتی THE MATAPHYSICAL اور اثباتی POSITIVE میں ۳۔ میں تقسیم کیا ہے۔ اس کے خیال میں (یہ جملہ مغربی مفکرین کی عام روش انکی علمی بد دیانتی، بے معنی اور کھوکھلی تہذیبی احساس برتری کا اظہار ہے) ذہن MIND جس سے اس کی مراد علوم طبیعیات SCIENCES ہیں، کی ترقی اور ترویج میں صرف مغربی کا کردار اہم ہے ہندوستان اور جاپان (ان تہذیبوں کا وہ حوالہ دیتا ہے اور دوسری تہذیبوں کا ذکر نہیں کرتا) کا اس میں کوئی کردار نہیں۔

ان مفکرین کے خیال میں عام مؤرخین کا تاریخ کا مطالعہ اور اس سے متعلق

رویہ بہت ھی محدود رہے۔ وہ مخصوص خطوں اور اقوام کے متعلق تحقیق کرتے ہیں۔ لیکن وہ تاریخ اور تاریخی اعمال سے متعلق 'کلی عمل' کا ادراک کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ انکی ناکامی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ کچھ آفاقی اصول سامنے ھی نہیں لے آپاتے جو اس پورے 'تاریخی عمل' کی حیثیات کو سامنے لے آتے اور اس کا بیان کرتے۔

تجربی اور اثباتی فلاسفہ کے علی الرغم، جن کا سارا نظام فکر، ہی سائینسی منہاج کے اردگرد اور اس کے عملی اطلاق پر منتج ہوتا ہے، کے خلاف مغرب میں انیسویں صدی کے آخر میں ڈیلتھے اور کروچے نے ایک نئی تحریک کا آغاز کیا۔ انہوں نے اپنی آرا میں مابعد الطبیعی تصورات کو جو اپنی حیثیت کھو چکے تھے، ایک نئی زندگی دی۔ انہوں نے یہ کہا کہ سائنس اور تاریخ ایک دوسرے سے مقاصد میں بالکل جدا ہیں۔ مورخین کا تعلق آفاقی توانین یا نظریات کی دریافت ہی میں نہیں جن سے پیش گوئیوں کا استخراج ہو سکے۔ اور جو ملی ٹیکنیکی کے سیاق و سباق میں ایک رہنما کا کام کریں۔ بلکہ ان کا بنیادی مقصد اس بات کا تعین کرنا ہے کہ ماضی میں کیا اور کیسے ہوا۔ ظاھر ہے کہ ان واقعات کا جو بجائے خود منفرد اور ناقابل تکرار ہیں پر ٹھوس واقعات کے ارتکاز پر مشتمل سائنس کے تجریدی معقولات جنہیں کروچے مصنوعی تصورات PSEUDO - CONCEPTS کہتا ہے۔ کو بالکل الگ اور علیحدہ اور قطعی مقاصد کیلئے اختیار کیا جاتا ہے۔ ان کا اطلاق آفاقی اور ناقابل تغیر حالات پر ہوتا ھے۔ غور سے دیکھا جائے تو تاریخ میں ان کا کوئی کردار اور حیثیت نہیں۔ کیوں کہ مورخ کی مظاھر میں اس حیثیت سے کوئی دلچسپی نہیں کہ وہ عام حقائق (یا کُلی) کیلئے، ایک نمونہ یا مثال کے طور پر آئیں جیسا کہ اوک شاٹ نے

کہا ہے کہ جوں ہی تاریخی حقائق کو عمومی قوانین کی مثال مان لیا جائے۔ تاریخ موقوف ہو جاتی ہے

کولنگ وڈ نے اِن تصورات کو واضح بنیادوں پر آگے بڑھایا۔ اس کے خیال میں مورخ کا اصل کام تاریخی عامل یا علت کے ارادات پر دوبارہ غور کرنا ہے۔ یوں ان تمام واقعات جن کو وہ برتتا ہے، کو قابلِ فہم بناتا ہے۔ جن کا کوئی مقابل طبعی علوم میں نہیں۔ اسی نہج کا نتیجہ یہ دعویٰ ہے کہ 'علت' کے جو معانی 'تاریخ' میں ہیں وہ دوسرے علوم سے مختلف ہیں۔ تحقیق تاریخ کے بنیادی مفروضات کولنگ وڈ کے مطابق یوں ہیں۔ ۱ زمان و مکان میں تاریخی ماضی مختص المقام ہے ۲ اس کی تفصیلات کا حصول حال کے واقعات یا شہادتوں سے ہو سکتا ہے۔ ۳ یہ تفصیلات نرے واقعات کے بجائے اعمال پر مشتمل ہیں۔ ۴ اور اعمال کا ایک 'فکری پہلو' ہے جنہیں مورخ دوبارہ 'سوچ' سکتا ہے۔ اس نظریئے کی جسے کروچے نے پیش کیا ہے اور جس کی بہت ہی سنجیدہ تشریح کولنگ وڈ نے کی۔ کے دلائل جنہیں تاریخی دلائل سے اخذ کیا جاتا ہے کے لیے کولنگ وڈ کے خیال میں 'عام قوانین' کی کوئی ضرورت نہیں۔ فلسفۂ تاریخ 'فلسفیانہ تحقیق کی دو مختلف شاخوں پر مشتمل ہے۔ ۱ فن تاریخ نویسی کی فلسفیانہ تحلیل' جو مورخین کی تصانیف آرا کا منطقی' تصوراتی اور علمی خصوصیات بیان کرتی ہے۔ ۲ یہ مجموعی طور پر تاریخی واقعات یا کلی تاریخی عمل کی ماہیت عمومی میں ان معانی یا اہمیت و خصوصیت SIGNIFICANCE کا جائزہ جو عام تاریخ سے اخذ شدہ معانی سے فائق ہوتی ہیں۔ جدید مغربی فلسفیانہ تناظر میں انہیں تنقیدی اور نظری SPECULATIVE بھی کہا جاتا ہے۔ تنقیدی فلسفۂ تاریخ جو مغرب میں جدید دور کی پیداوار ہے کا تاریخ سے متعلق رویہ بالکل دوسری نوعیت کا ھے۔ تاریخی عمل کے بجائے ان کا تعلق ۱ مقصد تاریخی

تحقیقات سے مورخین کی تاریخی مواد کی تفہیم و تشریح اور ترتیب و تقسیم کے طریق سے وہ طریق جن کے ذریعے وہ مختلف مفروضات اور نتائج پر پہونچتے ہیں سے وہ مفروضات و اصول جو ان کی طریق کار میں پوشیدہ ہیں اور تاریخ کا دوسرے تحقیقی ہیت، مبادی و اسباب سے تعلق جیسے سوالات سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طرز فکر نظری کے بجائے جو قبل الذکر فلاسفہ یا مکاتیب فلسفہ کا خاصہ ہے۔ بنیادی طور پر علمیاتی یا تصوراتی ہے۔

تحلیلی فلاسفہ نے اپنے پیشرووں کے نظریات و تشریحات کو مورخین کی آرار کا نفسیاتی بیان یا بے معنی اور گنجلک مابعد الطبعیاتی مفروضات قرار دیا۔ ان کے خیال میں فلاسفہ کا اصل اور بنیادی کام تاریخی سوچ کی تصوراتی ساخت کی تفصیلی تحلیل اور توضیح ہے۔ تاریخ کا کس جہت حیثیت اور نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے بجائے خود ایک مشکل سوال ہے کیوں کہ اس کا تعلق نہ صرف تاریخ کی حیثیت و ماہیت اور اس کو ترتیب و ترکیب دینے والے عوامل سے ہے بلکہ مابعد التاریخ یا فلسفۂ تاریخ سے بھی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے مثلاً مسئلہ تشریح کو ہی لے لیجئے کیا تشریح و توجیہہ سے مراد وہی تشریح و توجیہہ ہے جسے ثبوتی فلاسفہ مانتے ہیں یا وہ جسے تحلیلی فلاسفہ۔ مارکسی جدلیات کو مانا جائے یا ہیگل کی جدلیات کو۔ ابن خلدون کی ہمہ جہت عمرانی تشریحات و مناہج کو مانا جائے یا کار۔ کالنگ ووڈ اور دوسرے مفکرین کی آرار کو۔ کیا تشریح کو اسی حیثیت سے قبول کیا جائے۔ جس طرح اسے علوم طبعیات میں برتا جاتا ہے۔ کیا تشریح کو قانون کی حیثیت سے لیا جائے یا مقاصد و علت غائی کے طور پر۔ ان میں سے جس حیثیت کو بھی قبول

کیا جاتے نئے مسائل پیدا ہوں گے۔ مثلاً ثبوتی منہاج اور طرزِ تشریحات کو لیا جائے تو فلسفہ محض ایک عمل تصدیق بن جائے گا اور مابعدالطبیعیات کا انکار ہوگا۔ تحلیلی نقطۂ نگاہ کو مانا جائے تو ہم محض الفاظ اور زبان کی تشریحات معانی اور تحلیل میں اُلجھ جائیں گے۔ ہیگل اور دُوسرے عینی فلاسفہ کی تشریحات و مناہج کو لیا جائے تو مابعدالطبیعی مسائل جیسے وجودِ خدا جبر و قدر انسان کی حیثیت اصلی اور ایسے ہی دُوسرے مسائل کی تشریحات اور تاریخ میں ان کے کردار اور حیثیات سے سابقہ پڑے گا۔

اب ان میں سے کسی ایک کو مان لیجیے یا سبھی کی آرار کو مِلا کر چلیں تو دُوسرے مشکل مسائل پیدا ہوں گے لیکن یہاں پر جس چیز کا ہمیں خیال رکھنا ہے وہ صرف یہ ہے کہ فلسفی کو ان تمام مشکلات و مسائل کی تفہیم و تشریح کے سلسلے میں بہت ہی واضح آگہی کے ساتھ آگے بڑھنا ہوگا۔

مسلم فلاسفہ کے ذیل میں یہ آگہی ہمیں ابنِ خلدون کے ہاں واضح خطوط پر نظر آتی ھے۔ اقبال نے بھی تاریخ سے متعلق اپنے مختصر بیانات میں اس چیز کی اچھی توجیہ کی اور تاریخ اور تاریخی عمل کو انسان کی آزادی، خلاقیت اور کائنات کی تسخیر میں اس کے کردار اور ذمہ داریوں کے ذیل میں پرکھا ہے۔

ہیگل (۱) ہیگل کے فلسفیانہ نظام کی جان اس کا یہ مقولہ ہے کہ جو کچھ عقلی ہے وہ حقیقی ہے اور جو کچھ حقیقی ہے وہ عقلی ہے۔ رُوح یا عقل کو حقیقی ماننے کے معنی مادی اشیار کے وجود سے انکار نہیں کیوں کہ رُوح ہیگل کے مطابق غیر مادی جواہر کے مجموعہ کا نام نہیں

بلکہ اس سے مُراد افراد کا نظام ہے جو اپنی صلاحیت و استعداد کو قوت سے تکمیل کو پہنچا کر بڑھتی ہوئی پیچیدہ اور اُلجھی ہوئی ہیئتوں میں ظاہر کرتے ہیں۔

(۲) وہ فطرت اور تاریخ سے استدلال کرتے ہوئے یہ رائے قائم کرتا ہے کہ فطرت اور رُوح یا عقل ایک ہی ہے۔ قانون، اخلاق، فن، مذہب، فلسفہ اور سماجی اداروں کے اساسی اصُول اختیار عقلی کے منطقی ارتقار میں اتحاد و ربط پیدا کرنے والے مراحل ہیں۔ ترقی کی جدلیاتی حرکت کشمکش کی صُورت میں ہر شئے میں جاری ہے یہ جدلیاتی حرکت اشیار، فکر، ذہن انسانی اور تاریخ، غرض ہر شئے میں دیکھی جاسکتی ہے۔ پُوری کائنات ارتقار و تکمیل کا ایک عمل ہے۔

وجود مطلق تمام اشیار کی تکمیل و ارتقار کا خلاصہ ہے۔ وہ فی نفسہٖ عقل کُل اور رُوح ہے۔ وہ عمل حیات ارتقا، شعور اور علم ہے۔ وہ خود آگہی کیطرف رَواں ہے لیکن فطرت اور تاریخ میں حرکت لاشعوری ہے۔

(۳) تمام کائنات ایک ارتقائی عمل ہے۔ جس کے ذریعے آخر میں عقل کل حقیقی رُوپ میں سامنے آئیگی، سے گزر رہی ہے۔ 'حقیقت' نامکمل عمل میں موجُود نہیں بلکہ آخری نتیجہ یا نظام کامل' یا تمام اشیار کے روابط میں ہے۔ خدا تصوّر کامل ہے وہ امکانی کائنات ہے جس کا ابھی نمو نہیں ہوا۔ وہ ارتقار کے تمام امکانات کی کلیت یا مجمُوعہ ہے۔ رُوح یا عقل کل وہ تصوّر ہے جو حقیقی رُوپ میں سامنے آچکا ہے۔ یہ تخلیقی logos یا رُوح ہے۔ خدا کا وجُود دُنیا کی تخلیق کے بغیر نہیں ہوسکتا اور دُنیا خدا کے

بغیر حقیقی اور موجود نہیں۔ دُنیا کی حقیقت یا وجود خدا کا عطا کردہ ہے۔

تصوّر کامِل فطرت اور تاریخ میں خود افشائی کرکے اپنے آپ کو مالامال کرتا ہے۔ اور ان ہی کے ذریعے خود آگاہی کے مرحلہ پر آجاتا ہے۔ وجُود مطلق ارتقار کے ذریعے ہی خود آگاہ ہوتا ھے۔

(۴) عالمی تاریخ کا مقصد و مُدعا کامِل آزادی ہے۔ ایک کامِل ریاست کامِل آزادی کو عملی جامہ پہناتی ھے۔ ہیگل اِس ریاست کو "حقیقی خدا" کا نام دیتا ہے۔ رُوح اپنے آپ کو ریاست میں مجسم کرکے رُوح مطلق کے حلقۂ عمل کو فن، مذہب اور فلسفہ میں اور فلسفہ میں مکمل کرتی ہے۔

فلسفہ فطرت، کل واردات جہاں اور خُدا کی شناخت کرسکتا ھے۔ فکر تمام حقیقت کا احاطہ کرسکتی ہے۔ اس پر کوئی تحدید نہیں ہوسکتی۔ فکر تمام جہاں پر حکمران اور اکی تحدید کرتی ہے۔ اِس لئے تاریخ جہاں ایک عقلی عمل کا اظہار ہے۔ عقل کائنات کا جوھر اور اسکی حقیقت ہے۔ یہ حیات کی لامحُدود قوت ھے۔ یہ اشیار کا لامحُدود "الجھاؤ"، جوھر اور حقیقت ہے۔

جس طرح مادّہ کا جوھر کشش ہے رُوح کا جوہر آزادی ہے۔ فکر یا عقل کی بنیادی اور حقیقی خاصیت "آزادی" ہے۔ جو بھی شئے محُدود اور جزوی ہے وہ مکمل طور پر آزاد نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا فکر وہ واحِد حقیقت ھے جو لامحُدود ہے۔ اِس لئے کامِل طور پر آزاد بھی ہیگل کے مُطابق اِنسان کی حقیقی تاریخ اِس کی فکری تاریخ کی ترقی کے مُطابق

ہوگی۔ اس بات کا امتزاج ہیگل نے اس نظریہ سے کیا ہے کہ فکر کی ماہیت آزادی ہے لہٰذا تاریخ کا ہر دور انسان کی ذہنی آزادی کے کسی مرحلہ یا رُخ کو ظاہر کرتا ہے۔ لہٰذا یہ فضول سی بات ہے کہ ایک آدمی اپنے زمانے کی مخالفت کرے یا اس کے خلاف چلے، ہاں ایسا وہ اس شرط کے ساتھ کرسکتا ہے کہ وہ مستقبل میں نئے دُور کیلئے راہ ہموار کرے۔ ترقی پرستی کا یہ نظریہ ہیگل نے فلسفۂ روشن خیالی سے مستعار لیا ہے۔

اپنی کتاب PHENOMENOLOGY کے آخری سطور میں ہیگل نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ تاریخ کے بہاؤ یا ترقی کو اگر فلسفیانہ طور پر سمجھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ روحِ مطلق کا انسانی وجود میں تجسیم کرنا ہے۔ انسانی تاریخ سے الگ خُدا کا وجُود تنہا اور بے جان ہے۔ انسان کے تاریخی ارتقاء اور آزادی کے بغیر کوئی خدا نہیں ہو سکتا۔ ہر قوم کی جغرافیائی اور دُوسرے اتفاقی عوامل تحدید کرتے ہیں۔ اسی لئے وہ ایک مخصوص تہذیب کو تعمیر کرتی ہے۔ یوں ہر قوم کی ایک مخصوص تاریخ ہوتی ہے۔ عالمی یا آفاقی تاریخ نہیں ہوتی جب اقوام ریاست کی سطح پر آجاتی ہیں تو وہ کل یا عالمی تاریخ کی تعمیر میں اپنا حصہ ادا کرتی ہیں عالمی تاریخ کلی طور پر کوئی اتفاقی حادثہ نہیں۔ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔ کیوں کہ یہ رُوح یا فکر کا کام ہے۔ اسی لئے اس کی ایک عقلی ساخت ہے۔ یہ عقلی ساخت آزادی کا ارتقاء ہے آزادی فکر یا رُوح کے لئے لازمی ہے۔ اپنی ٹھوس اور حقیقی شکل وصُورت میں یہ قیود و لوازمات سے الگ نہیں۔ یہی رائے ہیگل کے سماجی اور سیاسی تصوّرات میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔ تجریدی اور منفی آزادی ایک تباہ کن قوت ہے۔ کلی منفی آزادی قوت اور موت

سے مربوط ہے ۔ آزادی ایک ایسی شئے ہے جسے حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا یہ نفی و مخالفت کے بغیر ناممکن ہے۔ لہٰذا اگرچہ منفی آزادی اپنی تجریدی صورت میں تباہ کن ہے۔ یہ ٹھوس آزادی کے لئے ایک لازمی عنصر ہے۔ اختیار بے قید آزادی نہیں۔ بلکہ یہ احساسات و ہیجانات کی عقلی تنظیم ہے۔ نسلِ انسانی کی تاریخ کم تر سے برتر آزادی اور اسکی کم موزون صورتوں سے کامل آزادی کے حصول تک کا ارتقار ھے۔

دُنیا کی تاریخ مسرتوں کی تماشہ گاہ نہیں۔ غم دُنیا اسے رُوحانیت اور بُلندی عطا کرتی ہے۔ انسان کو مصائب کے لئے پیدا کیا گیا اور یہی مصائب اُسے نجات عطا کرتے ہیں۔ کشمکش، قانونِ نشوونما و ترقی ہے۔ کردار دُنیا کے طوفان و انقلابات میں بنتا ہے۔ عظیم انسان وہ ہوتے ہیں جو رُوح ارضی کے مقاصد کی تکمیل کرتے ہیں۔ خیر اپنی مکمل صورت میں 'خدا' ہے۔ وہی کائنات پر حکمران ھے اور اس کے مقاصد اور منصوبوں کو عمل میں لانا ہی دُنیا کی حقیقی تاریخ ہے۔ انسانیت کی ترقی، اخلاقی اور طبعی ٹکراؤ اور مقابلہ آرائی اور جنگ اور انقلابات سے ہوتی ھے۔ اس کے باوجود تاریخ تصوّر آزادی کے ارتقار کے سوا کچھ نہیں۔ فن، مذہب اور فلسفہ کی طرح رُوح یا فکر مطلق کا اظہار ہے۔ فن اگرچہ ریاست کے تہذیب یافتہ' وجود کو مستلزم کرتا ہے لیکن یہ اس سے فائق و ماورا بھی ہو جاتا ہے فکر کا حسی اظہار فن کی تین صُورتوں ۱۔ علامتی ۲۔ کلاسیکل ۳۔ اور رُومانی فن میں ہوتا ہے۔ علامتی فن میں تغیّر کلی اور فہم و فراست کے نفوذ کے بغیر، حقیقت کا اشاراتی اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ مبہم و پُراسرار ہوتا ھے لیکن یہ بُلندی

کیطرف رہنمائی کرتا ہے۔ کلاسیکل فن میں آزادی اور تکمیل کا اظہار ہے ان دونوں کے علی الرغم رُومانی فن میں موضوعیت، آگہی ذات اور ادراک نکر بہت ہی اعلیٰ، ستھرا اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ حسی اظہارات کا اس میں بہت ہی کم دخل ہوتا ہے۔ علامتی و کلاسیکل فنون کے برعکس اس میں رُوح آزادی کے اعلیٰ مدارج کا حصول کرتی ہے۔

مارکس :- مارکس کا فلسفہ تاریخ

اس کے نظریہ معاشں میں پیوستہ ہے۔ فطرت اور تاریخ میں خدا یا کسی رُوحانی عنصر کی تلاش اس کے خیال میں بے معنی ہے۔ کیوں کہ تاریخ اور فطرت غیر معین مادّہ ہیں اور انسان کو انہیں ان کے مقاصد کے لئے خود ڈھالنا FASHION چاہیئے۔ اُسے کائینات کی خود تعمیر کرنی چاہیئے۔ اور تاریخ کو خود تراشں کر اسے معانی عطا کرنا چاہیئے۔ معاشی عناصر ہی ہر زمانے کے تصوّرات، اداروں اور سماجی قوتوں کا تعین کرتے ہیں۔ مارکس کے فلسفہ کے تین اساسی ابعاد ہیں۔ ۱۔ فلسفہ تاریخ ۲۔ نظریہ معاشں ۳۔ اور نئے سماجی نظام کی انقلابی بنیادوں پر تعمیر۔ ہیگل کے مُطابق حقیقت، بنیادی طور پر ایک حرکت اور عمل ہے۔ اس کی اپنی منطق ہے جو جدلیاتی ہے۔ یہ حرکت اس حیثیت سے غائی ہے کہ رُوح مطلق کے مقاصد یا اسکی ذات منکشف ہو۔ مارکس ہیگل کے اس تصوّر سے کہ حقیقت ایک حرکت ہے کلی اتفاق کرتا ہے لیکن حرکت کے سلسلہ میں ایسی کسی بنیادی صفت یا اس کے پیچھے کسی اخلاقی مقصد اور منصوبے کا منکر ہے۔ یہ حرکت ایک واضح عمل OPEN PROCESS ہے اور کُرودی ہے۔ اس لئے انسانیت ہر زمان اور نئے انسانی اداروں کی نمو ہوتی رہتی ہے۔ یہ عمل ہر آن و ہر زمان جاری ہے۔ مارکس اس کے جبری اور میکانیکی ہونے سے مُنکر ہے۔ اس کا منہاج فلسفہ جدلیاتی عمل ہے، جسکے مطابق فطرت، تاریخ اور ذہن

انسانی کا ارتقاء مخالف قوتوں کی کشمکش اور انکی تحلیل میں ہے۔ طبقاتی کشمکش ہی تاریخ کو حرکت دینے والی قوت ہے۔ طبقاتی کشمکش ایک اقتصادی نظام کے اندرونی تناقضات و تضادات کی بنا پر اس کے عروج و زوال کو سامنے لاتی ہے۔ یوں ایک دور کا خاتمہ اور ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ مارکس کی جدلیاتی منہاج اگرچہ ہیگل سے مستعار ہے۔ لیکن اس نے اس کی جملہ حیثیات کو بدل کر اسے نئے معانی عطا کئے۔ ہیگل کے تجریدی اور راہبانہ تصور کے بجائے اس نے اقتصادی قوتوں کو تبدیلی کے محرکات قرار دیا۔ یوں ہیگل کے فلسفہ عینیت کے مقابلے میں اس نے اپنا فلسفہ مادیت پیش کیا۔ مارکس کے مطابق مادہ بنیادی حقیقت ہے۔ انسان کے جملہ تصورات و افکار اسی کا عکس ہیں۔ مادہ کسی ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ذہن متحرک مادہ کی پیداوار ہے۔ یہ اپنے ظہور یا وجود کیلئے مخصوص جسمانی یا مادی شرائط و حالات کے تابع ہے۔ ہیگل نے ارسطو کے حقیقت پسندانہ نظام REALISTIC SYSTEM کو غلط رخ دے دیا اور اب اس نے اسے پھر صحیح سمت دے دی۔ ہیگل کے خیال میں تاریخ خدا کی آپ بیتی ہے۔ یہ روح کی آزادی کیطرف حرکت ہے لیکن مارکس کے مطابق تاریخ محض انسان کے اپنے مقاصد کے حصول کی کوشش ہے۔ ہیگل نے تاریخ اور خدا کے عمل کو اس میں سمجھنے کی کوشش کی ہے جبکہ مارکس نے اسے بدلنے کی کوشش کی۔ ہیگل نے ریاست کو "زمین پر خدا کی حرکت" قرار دیا جب کہ مارکس کے خیال میں یہ ذرائع پیداوار کے مالکان کا محض اپنے مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ اس کی ترکیب محض طبقاتی بالادستی کے لئے کی گئی۔ طبقاتی کشمکش کے نتیجہ میں

آخر کار ایک کمیونسٹ غیر طبقاتی سماج کی تعمیر ہو گی۔ جہاں افراد کی صلاحیت و استعداد کے مُطابق پیداوار اور انکی ضروریات کے مُطابق انکی تقسیم ہو گی اور یُوں ریاست کا وجود ختم ہو جائیگا

اشپینگلر :۔ اشپینگلر کے خیال میں تاریخ تہذیبوں کی ایک غیر محدُود و غیر متعین تعداد ہے مغربی یورپی تہذیب بھی ان میں ایک ہے جو کھیتوں میں کھلے ہوئے پھولوں کی طرح بے مقصدیت کے ساتھ اُبھری ہے۔ ان تہذیبوں کی نشوونما اور ترقی ہی وہ واحد معانی ہے جسے مجموعی طور پر تاریخ کے بہاؤ اور طریق میں پایا جا سکتا ہے۔ پُوری انسانی زندگی کے دائرے میں (جسے وہ ایک بیابان کہتا ہے) جس کا اکثر حصہ بغیر تاریخ کے ہے۔ انکی اہمیت بس بے ربط خطوں کی سی ہے۔ فلسفہ تاریخ یا تاریخ کا فلسفیانہ مُطالعہ محض تہذیبوں کی صوریات کا تقابلی مطالعہ کر سکتا ہے۔ یہ ایک مخصوص و منفرد مُطالعہ (تحقیق) ہے۔ جس کا تعلق تہذیبوں کی ہیت ان کی زندگی کی مخصوص صورت اور تشکیل و ترتیب اور ممکنہ طور پر ان کے قوانین سے ہے۔ اس کا مقصد تاریخ نویسی کو مقولات اور تشریحی و توضیحی دائرہ کار فراہم کرنا ہے

تہذیب کے مبدا و ابتدا کے بارے میں اشپینگلر خاموش ہے وہ یہ کہتا ہے کہ ایک نئی دُنیا کی اتفاقی نمو اور ارتقا ایک کائناتی راز ہے۔ تہذیب لوگوں کی ایک جماعت جن کے درمیان ان کی دُنیا کا ایک متفقہ تصوّر ہو۔ اور جو انہیں ان کے تمام اعمال فن، مذہب، فلسفہ، سیاست، معیشت، جنگی حکمت عملی اور اس کے اصولوں کی آگہی دے۔ اور جس کا ایک مخصوص مکان سے تعلق ہو۔ جہاں پر وہ اس کا اظہار کر سکیں اور انہیں عملی شکل دے سکیں، کی رُوحانی سمت و تعینات کا نام ہے۔ مکان کا یہ تصوّر

تہذیب کی بنیادی علامت کے طور پر کام کرتا ہے اور یہی تاریخ فہمی کی چابی ہے۔ تہذیب ایک حیاتیاتی ساخت ہے۔ اس کی کیفی تبدیلیاں اس کی مُدت عمر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ تبدیلیاں ایک قیافہ شناس اور ماہر مورّخ پر عیاں ہوتی ہیں۔ اشپنگلر نے تاریخ کی نشو و نما، ارتقاء اور فنا ہونے کے عمل کو چار موسموں کے علامتی ڈھانچے میں پیش کیا ہے بہار جو تاریخ یا کسی تہذیب کا پہلا دور ہے، میں اساطیر اور مذہب جنم لیتے ہیں۔ موسم گرما اس کا دور تجدّد ہوتا ھے۔ خزاں، عقلیت اور روشن خیالی اور سرما مادی نقطۂ نظر کا زمانہ ھے۔ اس کو سائنس، افادیت، ترقی و خوشحالی اور جنگ کا زمانہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ انسانی حالات اور اعمال کی ساختیاتی وحدت، انسانی رُوح کی ایک مخصوص صُورت کی نشاندھی کرتی ہے۔ لیکن اشپنگلر نے 'روح' کی کوئی واضح تشریح نہیں کی۔ جب کہ ہیگل نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ہی 'روح' کو بنایا ہے۔ اس کے خیال میں تاریخ کا ارتقاء اور عمل رُوح کی ارتقائی ماہیت کا بذات خود بیان ہے۔ تاریخ کی تمام اکائیاں ایک دُوسرے سے کلی طور پر مربوط ہیں۔

اشپنگلر کا خیال ہے کہ سماج ایک فرد کی مثل ایک جسم نامی ہے۔ یوں اس کے فلسفہ میں تاریخ تقدیر کا ایک جبری کھیل ہے۔ ایک آفاقی کائناتی قانون اقوام کی تقدیروں کو متعین کرتا ہے۔ اس کا رُوحانیت پر یقین نہیں۔ حیاتیاتی نقطۂ نظر کا تہذیبوں کے ارتقاء زُوال پر اطلاق اور عقلی طور پر ان کے زوال و فنا کی پیش بینی۔ اس کی اسی تقدیر پرستی کا نتیجہ ہے اور اسی فلسفہ نے اسے 'خدا' اور 'اُمید' دونوں سے محروم کر دیا۔

ٹائین بی :۔ ٹائین بی کی منہاج تاریخ، تجربی، تقابلی اور سائنسی ہے۔ وہ ہیگل کی طرح توانین

وہ ہیگل کی طرح قوانین تاریخ کو بے حد سادہ بنا کر پیش نہیں کرتا اور نہ اشپنگلر کیطرح نتائج اور قوانین کی تدوین میں جلد بازی سے کام لیتا ھے جب تک کہ وہ حقائق کے وسیع استقرائی مطالعہ کی بنیاد پر صحیح ثابت نہ ہوں۔ اس کے خیال میں سماج افراد کے درمیان ترسیل کے ایک ذریعے کے سوا اور کچھ نہیں۔ افراد ہی انسانی تاریخ بناتے ہیں۔ تہذیبوں کی ناکامی یا تباھی تقدیر یا ماحول کے بجائے افراد کی ناکامی کا نتیجہ ہے۔ تہذیبوں کے ارتقار اور زوال کے تجربی مُطالعہ کی بُنیاد پر ٹائن بی اپنا فلسفہ تاریخ مرتب کرتا ہے۔ وہ ماضی اور حال کی اکیس تہذیبوں کو اپنے مطالعہ کے لئے چُن لیتا ہے

عام طور پر نسل اور ماحول کو تہذیبوں کی بنیاد قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ٹائن بی ان نظریات سے متفق نہیں۔ اس کے خیال میں، ماحول، تیکنکی ترقی، معاشیات اور نسل تہذیب کی بنیاد کے بجائے اس کے تعدی ہو سکتے ہیں۔ نسل کو تہذیب انسانی کی ترقی و صلاحیتوں کی بُنیاد ماننا یا تو نا اہلی ہے یا مُجرمانہ دھوکہ دھی اور فریب۔

تہذیبوں کے عُروج و زوال کی ٹائن بی CHALLENGE AND RESPONSE عمل۔ مبارزت طلبی اور ردعمل، کے ذیل میں تشریح کرتا ہے۔ تمام تہذیبوں کا وجود طبعی ماحول یا انسانی سماج ماحول یا دونوں کا انسانی افراد کو چیلنج کا ردّعمل ہے۔ وحشت حالت جمُود ہے۔ وحشی سماج کے رسم و رواج انتہائی سخت اور بے لچک ہوتے ہیں۔ تہذیب کا آغاز اس وقت ہوتا ھے جب افراد اس حالت سے ایک حرکی فاعلیت کی طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یہ کلی تغیر کا عمل ہے۔ ایک حرکی سماج، جس میں ترقی ممکن ہے، ہر چیلنج کو قبول کرتا ہے۔ فطرت اور تاریخ نے ہماری زندگی کو یوں ھی ترتیب دیا ہے۔ اب یہ ھمارا کام ہے کہ اس کا جواب دیں۔

ارتقار کی کسوٹی انسان کا خود انفصالی کی طرف بڑھنا ہے۔ تہذیبوں کے ظہور اور ارتقار میں تخلیقی افراد اور تخلیقی اقلیت، جو اپنے سماج کا کامیاب اور بامقصد مقابلہ کرتے ہیں، کو کلیدی عنصر کی حیثیت حاصل ہے۔ اکثریت کی کوئی تخلیقی حیثیت نہیں۔ وہ تو محض تخلیقی اقلیت کا اتباع کرتے ہیں۔ ٹائن بی انفرادی قیادت اور ذمہ داری کو اہمیت تو دیتا ہے لیکن وہ کارلائل کے "عظیم انسان" کے نظریۂ تاریخ سے متفق نہیں۔ اس کے خیال میں دُنیا کے بڑے کام ہمیشہ ایک تخلیقی اقلیت نے انجام دئے اور اسی نے ہمیشہ تاریخ کے دھارے بدل دئے عبقری شخصیات جنہوں نے مذہب اور تہذیبوں کی بنیاد رکھی اور انہیں آگے بڑھایا"۔ "محض انسان" نہیں بلکہ 'شخصیات' ہیں۔ ان کا کام معجزاتی نوعیت کا ہے۔ ان کا یہ مخصوص کردار انتہائی اہم ہے کہ انہوں نے ابتدائی انسانی سماجی زندگی کے بُرے چکر کو اپنی تخلیقی قوتوں سے ختم کیا۔ اور تہذیبی زندگی کی بُنیاد رکھی۔ انسانی افراد تو محض خارجی سطح پر سماج میں تبدیلیاں لا کر اس کی ترقی کے سامان کرتے ہیں۔ تہذیبوں کا زوال اس وقت شروع ہوتا ھے جب یہ شخصیات یا قائدین تخلیقی صلاحتیں یا تخلیقی طور پر حالات کا مقابلہ کرنے کی قوت کھو دیتے ہیں۔ یا بقول لارڈ ایکٹن جب وہ اپنے ماضی کے کارناموں کو بُت بنا کر بیٹھ جائیں۔ جب تخلیقی اقلیت، غالب اکثریت کا رُوپ اختیار کرے تو سماجی وجود میں تفرقہ و انتشار پیدا ہو جاتا ھے۔ یہ سماجی وجود کو فرقہ بندی کا شکار بنا دیتا ہے۔ جغرافیائی توڑ پھوڑ اور تقسیم بھی اسی کا نتیجہ ھے۔ داخلی جنگ اور انتشار کا یہ دور ہر تہذیب پر، جن کا ذکر ٹائن بی کرتا ہے، آیا ھے۔ وہ اسے 'زمانہ' 'تلاطم' کا نام دیتا ہے۔ مغربی تہذیب میں یہ دور سولہویں

صدی کی صلیبی جنگوں اور پھر قومیت کے نام پر لڑی جانیوالی جنگوں، جنہوں نے اب عالمی جنگوں کی صورت اختیار کرلی ہے، کے زمانوں میں شروع ہوا۔ یوں مغربی تہذیب کا ٹوٹ جانے کا عمل شروع ہوا ہے۔ لیکن کوئی تہذیب اسوقت تک فنا نہیں ہوجاتی جب تک عملی طور پر ایسا نہ ہوجائے۔ مغربی تہذیب ایک نازک مرحلہ پر ضرور پہونچ چکی ہے۔ لیکن یہ حالت مایوس کن نہیں۔ اشپنگلر کے برخلاف وہ تہذیبوں کے خاتمے کو ناگزیر نہیں سمجھتا کیوں کہ وہ متواتر پیدا ہونے والے حالات کا مقابلہ کربھی سکتی ہیں اور نہیں بھی۔ مارکس کے علی الرغم وہ تاریخ کی تشکیل میں معاشی قوتوں کے بجائے روحانی قوتوں کا قائل ہے۔

یہ بات بہت ہی اہم ہے کہ اس کے اخذ کردہ نتائج ایک مورخ کے بجائے ایک عیسائی معلم اخلاق کے لگتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی ایسی بات نہیں جس پر کوئی غیر جانبدار شخص پریشان ہوجائے کیونکہ ہر مغربی مورخ کی حیثیت اصلی یا تو عیسائی ہے یا یہودی۔ وہ اپنا فکری سرمایہ کہیں سے بھی حاصل کرے۔ وہ اس کا ماخذ یونانی رومی یا عبرانی مفکرین و تہذیبوں کو قرار دیگا۔ وہ اس مواد کو جس طرح بھی ترتیب دے، اس کے اطلاق اور نتائج کے اخذ کرنے میں وہ محض عیسائی یا یہودی ہے۔ دنیا پر اپنی تہذیبی بالادستی کیلئے وہ دنیا کی ہر تہذیب علی الخصوص اسلام کو بانجھ اور پست دکھانے میں سب سے زیادہ عیاری اور علمی بددیانتی سے کام لینے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتا۔ ٹائین بی اور دوسرے مغربی مفکرین کا فکری سرمایہ جیسا ہم آگے دکھائیں گے۔ ابن خلدون اور دوسرے مسلمان مفکرین سے لیا گیا ہے۔ لیکن انکی تصانیف میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔

اشپنگلر اور ٹائین بی کے فلسفہ تاریخ میں حرکت تہذیب ایک رو کی مثل اور

جسم نامی ہے۔ یہ گردی کے بجائے مستقیم LINEAR ہے۔ لیکن تہذیبوں کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تہذیب کی حرکت کو ہر حیثیت سے رَو کی مثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تہذیب یا سماج کلی طور پر نہ تو ایک زندہ جسم نامی ہے اور نہ ناقابل اعادہ دورِ حیات۔ افلاطون کا یہ نظریہ کہ ریاست ایک فردِ کبیر ہے ایک بڑی غلطی تھی، جس کا ارتکاب بشمول کچھ قدیم مفکرین کے بیسویں صدی کے کچھ مفکرین نے بھی کیا ہے۔ مماثلات میں ایک خاص حد تک سچائی ہوتی ہے۔ اس لئے ہر مماثلت یا نسبت کو کلی طور پر حقیقت پر محمول یا صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ سماج کو فرد کے مماثل قرار دینا ایک صریح غلطی ہے۔ سماج کو ایک نامی یا عضوی کل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیوں کہ سماج کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ ایک فرد پیدا ہوتا ہے۔ نشو و نما پاتا ہے اور مر جاتا ہے اور اس کی نسل توالد کے ذریعے قائم رہتی ہے لیکن سماج یا تہذیب کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا۔ کوئی بھی فرد مر کر دُوبارہ زندہ نہیں ہو سکتا۔ ایسا ممکن نہیں۔ لیکن تہذیب کا احیا ممکن ہے۔ نئے چیلنج اور مسائل سے مقابلہ آرائی کے لئے اس کی خوابیدہ قوتِ حیات بیدار ہو سکتی ہے۔ اور اس میں نئے حرکی عناصر اور نئی قوتیں بھی داخل ہو سکتی ہیں۔ اسلامی تہذیب کی مثال ہمارے سامنے بالکل عیاں ہے۔ یہ تہذیب کئی بار روندی گئی۔ اس کے قویٰ مضمحل پڑ گئے۔ یہ بے جان ہو گئی۔ لیکن ایک وقت گذرنے کے بعد اس نے پھر کروٹ لی۔ اور ایک نئی زندگی کے ساتھ منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو گئی۔ تمام جان لیوا حادثات اور المیوں کے باوجود جس کا یہ کئی بار شکار ہو گئی۔ اس کی تمام صلاحیات و قابلیات اور زندگی کی رمق کو کُلی طور پر ختم نہ کیا جاسکا۔ ایسا بھی ہے کہ کوئی بھی تہذیب یا کوئی بھی کلچر کلی طور پر مٹ نہیں جاتا۔ اس کے آثار مختلف تہذیبوں میں کسی نہ کسی رُوپ میں محفوظ رہتے ہیں۔

ایک فرد ایک مکمل نامی کل ہوتا ہے۔ جب کہ تہذیب کے متعلق ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ ہر کلچر کا مطمح نظر یہی ہوتا کہ وہ ایک 'مکمل نامی کل' بن جائے۔ لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ ہو سکتا ہے تاریخ کے کسی دور میں ایسا ہو جائے۔ کلچر ایک فوقی۔نظم SUPER-STRUCTURE ہے۔ جو مذہب زبان، قانون، فلسفہ، فنونِ لطیفہ، اخلاقیات، معاشیات، سیاست، سائنس اور ٹیکنالوجی، آداب و رسوم جیسے مختلف النوع نظموں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر نظم کی ترتیب مختلف عناصر سے ہوتی ہے اور ان عناصر کی ترتیب بھی مختلف چھوٹے چھوٹے اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان نظموں میں کچھ سطحوں پر ربط ہوتا ہے۔ اور کچھ پر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ فوقی۔نظم سے مربوط ہوتے ہیں۔ اس لئے ایک کلچر مختلف اور متنوع نظموں پر مشتمل ہوتا ہے۔ زندگی ایک مسلسل بہاؤ اور عمل ہے کوئی شہاب نہیں جو اُبھرا، چمکا اور ٹوٹ کر فنا ہو گیا۔ تہذیب محض ایک دور یا ایک جسم نامی نہیں ہے۔ جو اُبھرنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ دُنیا کی مختلف تہذیبوں میں مختلف اَدوار میں اُتار چڑھاؤ آئے۔ لیکن وہ ختم نہیں ہوئیں۔ کبھی وہ علمی طور پر نمایاں ہوئیں، کبھی عسکری طور پر، کبھی سماجی طور پر اور کبھی معاشی طور پر۔ یوں یہ سلسلہ چلتا رہا۔ لہٰذا تہذیب کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ترقی کے ایک دور کے بعد یہ لازماً فنا ہو جاتی ہے۔

تہذیب کے متعلق یہ تصور کہ یہ جسم نامی کی طرح اچانک ظہور پذیر ہوتی ہے اور پھر ایک مخصوص وقت گذرنے کے بعد کلی طور پر فنا ہو جاتی ہے، غلط ہے۔ ہر تہذیب اپنے ظہور کے بعد دوسری تہذیبوں کے عناصر کو اپنے اندر سمو لیتی ہے اور اپنے دامن کو مالا مال اور وسیع کرتی ہے اسی لئے مختلف تہذیبوں میں مختلف تہذیبوں کے عناصر نظر آئیں گے۔ جغرافیائی حدود کے بدلنے اور

مملکتوں کے خاتمے سے تہذیبیں نہیں مٹتیں۔ ان کے آثار پھر بھی دوسری تہذیبوں میں باقی رہتے ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ایک تہذیب مختلف تہذیبوں کا چربہ یا مُرکب ہوتی ہے۔ ایک تہذیب کے اپنے اساسی عناصر ہوتے ہیں جو اسکی مخصوص ہیت کو متعین کرتے ہیں۔

ہر علم کا تعلق کچھ بنیادی سوالات اور مسائل سے ہوتا ہے جو اس کے ڈھانچہ کی تشکیل و ترتیب کرتے ہیں۔ لیکن ہر علم اپنے نظریات کی ماہیت مناہج، اصُول حقائق، دائرہ معقولیت VALIDITY اور دُوسرے عُلوم سے اس کے تعلق کے متعلق کچھ ایسے اساسی سوالات کو سامنے لاتا ہے۔ علوم طبعی یا سائنس کے ماہرین صرف مشاہدات، تحقیق اور جانچ، تحقیق حقیقت اُمر FACTUAL INVESTIGATION میں مقید ہو کر رہ کر مناہج سے متعلق سوالات، جو ان کے سائنس سے وابستہ ہیں اور اس کے بعد مابعد فلسفہ (META - SCIENCE) کی تشکیل کرتے ہیں۔ کی طرف زیادہ توجہ نہیں کر پاتے۔ یہ آزادی ماہرین سائنس کو حاصل ہو تو لیکن فلاسفہ کے لئے ایسا کچھ نہیں۔ کیوں کہ فلسفہ کے مسائل اور تقاضے سائنس کے مقابلے میں بہت زیادہ پیچیدہ، گنجلک اور مختلف الجہت اور معانی ہیں۔ فلسفۂ سائنس کو رَد کرنے کے باوجود سائنس کی اپنی حیثیت مشکوک اور بے قیمت نہیں بن جاتی، لیکن اگر فلسفہ کا فلسفہ (یعنی اس کا مابعدی) رَد کر دیا جائے۔ تو اسکی اپنی حیثیت ہی بے معنی بن کے رہ جاتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ اہم سوالات جنہیں ہم کسی فلسفہ کا فلسفہ کہیں کی الگ تشکیل کی جائے اور مابعد الفلسفہ کا نام دیا جائے۔ لیکن یہ بہت ضروری ہے کہ وہ سوالات اس فلسفہ سے مربوط ہوں۔ زمانہ جدید تک کے فلسفہ میں ایسا ہی ہوا ہے کہ یہ اہم سوالات اس سے الگ نہیں کئے گئے اور یوں ان کی تشکیل و ترتیب کر کے، انہیں الگ نام نہیں

دیا گیا۔ افلاطون، ارسطو، مسلم متکلمین، غزالی، ابن رشد، فخرالدین رازی، ڈیکارٹ، ہیوم وغیرہ نے ان مسائل کو اپنے فلسفہ کے حدود میں ہی برتا۔ لیکن اس ضمن میں مسلمان فلاسفہ میں متکلمین اور غزالی اور مغربی فلاسفہ میں کانٹ کی بڑی اہمیت ہے۔ مابعد۔ سائنس، علوم طبعیات گرامر، زبان، فلسفہ مذہب، یا مذاہب اور فلسفہ تاریخ 'تاریخ کے وجود کو مستلزم کرتا ہے۔ لیکن مابعد فلسفہ کے ذیل میں ایسا نہیں۔ کیوں کہ مابعد فلسفہ ' فلسفہ نہیں۔ فلسفوں کی متقاضی ہے۔ اسکی ایک اور وجہ بھی ہے کہ فلسفہ کے علی الرغم دوسرے علوم میں ترقی کے ساتھ ساتھ کہیں نہ کہیں ایک اتحادی یا اتصالی مرکز سامنے آتا ہے۔ مغربی فلسفہ میں دورِ جدید میں بڑے نازک مسائل سامنے آئے۔ اور مابعد الطبعیات اور نظام ہائے فلسفہ کے ترویج و تشکیل کے بجائے، منہاج اور تحلیل کیطرف زیادہ توجہ مرکوز ہو گئی اور یوں مغربی فلسفہ، مابعد فلسفہ کی طرف گامزن ہوا۔ ایسا فلسفہ میں تخلیقی، تحقیقی اور تنقیدی دیوالیہ پن کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ یہ جدید تناظر میں نئے مسائل پر نئے گہری تنقیدی نگاہ کے ساتھ نئی اور جان دار پیش رفت اور تخلیقی عمل کا عکاس ہے۔ مابعدی، سوالات کی مختلف حالات اور تہذیبوں میں مختلف سطحوں، اطراف و حدود اور موضوعات میں نشو و نما ہوئی۔ اکثر مغربی فلاسفہ نے طبیعی علوم کے زیرِ اثر، معانی حقیقت، جانچ، تصدیق، اختلافات اور فلسفہ اور سائنس کے درمیان متعلق ایسے مسائل سے 'مابعدی' سوالات پر غور کیا۔ لیکن دیگر فلاسفہ نے تہذیبی اور سماجی علوم اور زبان اور الفاظ و معانی کے حوالے سے 'مابعدی' سوالات کو سامنے لایا۔ برٹرنڈرسل، مور، وٹگنسٹین اور مکتب منطقی ثبوتیت سے وابستہ مفکرین نے تحلیلی منہاج کے حوالے سے ان سوالات پر غور کیا اور یہ

خیال ظاہر کیا کہ فلسفے کے تمام مسائل کا حل تحلیل کے ذریعے الفاظ کے صحیح معانی کی شناخت میں ہی مضمر ہے۔

کچھ اور فلاسفہ نے ان سوالات کو انسانی حالات اور تہذیبی تقاضوں کے دائرے میں سمجھنے کی کوشش کی۔ ان میں نطشے، مارکس، شپلر، ڈیوی اور ڈیل تھے اہم ہیں۔ مابعد فلسفہ فلسفیانہ اختلافات کا نتیجہ ہے۔ مابعد فلسفہ نے ان اختلافات کو واضح طور پر سامنے لاکر انہیں حل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کا نتیجہ بھی اختلافات کی صورت میں ہی ظاہر ہوا۔ مگر یہ مسلّم ہے کہ فلسفے اور نظریات بدلتے رہتے ہیں لیکن 'مابعد' فلسفہ کے سوالات کی حیثیت اصلی قائم ہے۔

انسانی تہذیب کے اقدار، علم و سائنس، سیاسی، اقتصادی، مذہبی اور معاشی نظریات و حالات ہوں یا فنون لطیفہ اور فلسفہ، ان سب کا تعلق تاریخ سے ہے۔ تاریخ ان کا عمل بھی ہے اور ان کی یادداشت بھی۔ اس لئے تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی اہمیت اساسی ہے۔ فلسفیانہ سوالات محض فلسفی کے عقلی استدلال کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ عقلی استدلال کا ان کی حیثیت متعین کرنے میں ایک اہم کردار ہے۔ ان کے وجود میں تاریخی، تہذیبی، مذہبی معاشی، سیاسی، علمی اور فنی عوامل اور اقدار کا ایک کلیدی کردار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف زمانوں اور ادوار میں مختلف قسم کے 'مابعدی' سوالات اُبھرے۔ جیسے دورِ وسطیٰ میں مشیت اور قدرتِ خدا، جبر و قدر، خیر و شر اور دوسرے ایسے ہی سوالات۔ یہ سوالات اس زمانے کے سیاسی، مذہبی اور تہذیبی حالات اور تصورات اور اقدار اور ان کی تشریح و تعبیر کے نتیجے میں پیدا ہوئے۔

دورِ جدید میں مغرب میں تیز رفتار سائنسی اور بے لگام مشینی ترقی کے نتیجے میں سائنس اور فلسفہ کے تعلقات انسان کی حیثیت اصلی، اس کے وجود، اقدار، موت، لایعنیت اور غیر یقینیت سے متعلق سوالات نے مابعدی سوالات کی صورت اختیار کر لی۔

اسلام نے انسانی زندگی میں ایک ہمہ جہت روحانی، ذہنی، فکری اور علمی انقلاب برپا کیا۔ اور ایک نئی فلاحی، علمی اور انقلابی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ محمد عربیؐ کے اولین مخاطب عرب تھے۔ جو جاہل، گنوار اور تہذیب سے نا آشنا تھے۔ لیکن محسن انسانیتؐ نے اپنے انقلابی اور علمی و عملی پیغام اور عمل کے ذریعے انکی کایا پلٹ دی اور انہیں تاریکی میں ڈوبی ہوئی دنیا کو منور کرنے کا مشن سونپ دیا۔ آپ نے علم کو پیغمبرؐ اور ان کے ماننے والوں کی میراث قرار دیا اور یہ ہدایات دیں کہ گود سے گور تک علم حاصل کریں۔ چاہے اس کے حصول کے لئے دنیا کے کسی گوشے کی خاک چھاننا پڑے۔ انہی تعلیمات کا نتیجہ وہ زبردست علمی، سائنسی، ادبی، فکری، مذہبی اور تاریخی سرمایہ ہے۔ جو سقوط بغداد اور اندلس (یعنی اسلامی تہذیب کے پہلے دورِ زوال کے بعد مغرب کو منتقل ہوا۔ متکلمین، صوفیا، محدثین، مفسرین، حکماء، فلاسفہ اور دیگر ماہرینِ علوم و فنون نے نہ صرف اس علمی سرمایے کی حفاظت و ترویج کی جو یونان، روم، ہندوستان اور ایرانی تہذیبوں نے دنیا کو دیا تھا۔ بلکہ اس میں انتہائی اضافہ کر کے آنیوالی دورِ جدید کی سائنسی تہذیب کی بنیاد رکھی علوم کو تحلیلی اور سائنسی، مناہج دیں۔ استخراج منطق اور تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی مضبوط علمی بنیادیں رکھیں۔ فنونِ لطیفہ کے نئے اصول اور طرائق پروان چڑھے۔ سقوط اندلس کے بعد مسلمانوں کا سارا علمی سرمایہ جو اندلس کے کتب خانوں اور دارالعلوم میں محفوظ تھا، مغرب منتقل ہوا۔ سقوط

قبل ہزاروں یہودی اور عیسائی عالِم اور دانشوروں نے ان علمی اداروں میں تعلیم و تربیت پائی۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ مغرب نے اس حقیقت کا اعتراف کبھی نہیں کیا۔ فارابی، ابنِ سینا ابن مسکویہ، ابنِ طفیل، غزالی، ابن رشد، الفارض، منصور حلاج، ابن العربی، ابنِ اسحاق، ابن جریر طبری، واقدی، ابن کلبی، سیف بن عمر اسدی، مسعودی، نظام، رازی، ابن ہشام، خیام البیرونی، ابنِ خلدون، ابن تیمیہ، ماوردی اور ایسی ہی ہزاروں شخصیات کے علمی سرمایے سے خوشہ چینی کی گئی۔ لیکن اس کا کہیں ذکر نہیں کیا گیا۔ بیکن، ڈیکارٹ، کانٹ، ہیگل، مارکس کو جدید فلسفۂ سائنس اور تہذیب کا بانی قرار دیا گیا۔ رُومی تہذیب کے زوال سے لیکر سولہویں صدی تک کے زمانے کو مغرب تاریکی کا زمانہ تو کہتا ہے، لیکن جھوٹی برتری کے زعم میں اس حقیقت کا اعتراف نہیں کرتا کہ یہ زمانہ جو مسلمانوں کی تہذیبی و علمی کمال کا زمانہ تھا مغرب میں دورِ جدید کا نقیب ہے اور اس بات کا مغرب کے پاس کوئی جواب نہیں کہ اچانک اس تاریکی کے دور کو روشنی میں کس نے بدل دیا۔ وہ کون سے اسباب تھے۔ جنہوں نے وحشی مغربیوں کو اچانک ماہرین علوم و فنون بنا دیا، اور مغرب میں سائنس، فلسفہ اور تہذیبی ترقی کے دروازے وا کیے۔

اسلام امن و سلامتی کے پیغام و پیغامبر کی حیثیت سے عشقِ علم ہے اس نے زندگی کے ہر مرحلہ پر علم و تحقیق کو بنیادی حیثیات عطا کیں۔ خدا کی صفات میں علم کو ایک بنیادی و اساسی حیثیت حاصل ہے۔ قرآن نے پیغمبرِ اسلام کو معلّم اور اخلاق کا اعلیٰ پیکر قرار دیا۔

قرآن حکیم اور محمد عربیؐ کی انقلابی نظری و عملی تعلیم نے ابتدائی مرحلے میں عربوں کی زندگی کو بدل کر رکھ دیا۔ یہ ایک کلّی، ہمہ جہت اور ہمہ گیر انقلاب تھا۔ دورِ خلافت میں دیگر اقوام

سے روابط اور اندرونی سیاسی انتشار کے نتیجے میں کچھ ایسے سوالات پیدا ہوئے جن کے وسیع و عمیق مابعد الطبعیاتی، الہیاتی، اخلاقی، سیاسی اور مذہبی مضمرات تھے۔

اِن مسائل کی تفہیم و تشریح کے لئے متکلمین، مورخین، محدثین، فلاسفہ اور مفسرین نے مختلف مناہج کا استعمال کیا۔ ان مناہج کے اطلاق کے نتیجے میں کئی اہم علوم بھی ایجاد ہوئے۔ جن میں علم اسماء الرجال، علم الانساب، علم الروایت و درایت کو اہم حیثیت حاصل ہے۔ اِن علوم کا محدثین، مورخین اور مفسرین نے تاریخ پر اطلاق کیا۔ تاکہ تاریخ فرضی اور من گھڑت کہانیوں اور اساطیری گورکھ دھندوں کے بجائے جو یونانی، رومی، ہندوستانی، مصری اور ایرانی تہذیبوں کا طرۂ امتیاز تھا۔ حقیقی واقعات کی پیش کاری کر کے ایک حقیقی اور معتبر علم کی حیثیت حاصل کرے۔ یوں تاریخی عمل حقائق پر مبنی ہونے کے جھوٹ اور مکر و فریب، غلط مفروضات اور خوف و استفہام کے نتیجے میں اساطیر پر۔ یوں مسلمانوں نے قرآن کے زیر سایہ تاریخ سے متعلق غلط نظریات، احساسات اور روایات کو پہلی بار جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ جمع و ترتیب قرآن، تدوین حدیث اور فقہ کے سلسلے میں جس انتہائی احتیاط، تدبّر، دیانت اور وسعت علمی اور فہم و فراست سے کام لیا گیا۔ ساری تاریخ اسکی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے۔ علم الاسماء الرجال، علم الروایت اور علم الانساب کے ذریعے لاکھوں انسانوں کی تاریخ مرتب کی گئی۔ ان کے کردار، اخلاق، خاندانی حالات اور علمی تبحر اور دیانت کا انتہائی احتیاط سے کلی احاطہ و محاکمہ کر کے حدیث اور فقہ میں کسی بھی غلطی کا سدباب کر کے دُنیا کے سامنے انتہائی معتبر علمی، مذہبی اور عملی سرمایہ رکھا گیا۔

حدیث اپنی اصل حقیقت میں تاریخی عمل ہے۔ کیوں کہ اس کا تعلق رسول اللہ صلعم

کی حیات، اقوال اور افعال اور آپ سے متعلقین یعنی صحابہ کرامؓ اور انکی آثار و اقوال اور افعال سے ہے۔

متکلمین، محدثین اور مفسرین نے مختلف مسائل کی تحلیل و تشریح کے لئے مختلف مناہج کا استعمال کیا، جن میں تحلیلی، تنقیدی، تصوری اور علمی و عقلی انتہائی اہم ہے۔

فلاسفہ، ماہرین اخلاق اور ماہرین علوم طبعیات نے یونانی، ایرانی اور ہندی علوم کو نہ صرف پڑھا، پرکھا بلکہ ان میں بے انتہا اضافہ کیا۔ نئے علوم اور مناہج دریافت کئے۔ جدید علوم طبعیات کے کتنے ایسے تصورات اور مناہج ہیں جو مسلمانوں کی فکر و کاوش کا نتیجہ ہیں

جدید مغربی فلسفہ پر اگر گہرائی اور وسعت سے نظر ڈالی جائے تو یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اس میں سے اکثر مسلمان مفکرین کی کتابوں کا بغیر حوالہ کے چربہ ہے۔ کہیں کہیں تو مغربی مفکرین نے پوری پوری کتابیں، مسائل اور مناہج کو اپنے کھاتے میں دکھایا ہے۔ جب کہ دُنیا جانتی ہے کہ بغداد، دمشق، اندلس، طوس، قاہرہ، دہلی اور نہ جانے کتنے ہی دوسرے علمی مراکز سے یورُوپ کے ہزاروں افراد نے تربیت پائی۔ سقوط بغداد اور اندلس کے بعد وہاں کا سارا علمی سرمایہ یورپ منتقل ہوا۔ لیکن مغربی مفکرین نے کبھی بھی اس حقیقت کو تسلیم نہیں کیا کہ انہوں نے جو نظریات، مناہج اور علوم دُنیا کو دیئے اس کا اصل ماخذ مسلمانوں کے علمی مراکز اور مسلم مفکرین ہیں۔

مسلمانوں کی علمی، سائنسی، مذہبی اور فلسفیانہ تاریخ میں ہزاروں افراد کے نام گِنے جا سکتے ہیں جنہوں نے علوم کو اپنے نظریات، اصول و مناہج اور تشریحات سے مالامال کیا۔

ابتدائی طور میں متکلمین و محدثین نے تحلیلی و مابعد الطبعیاتی اور تنقیدی مناہج سے کام لیا۔ مابعد الطبعیاتی مذہبی اور سیاسی و اخلاقی تصورات کی تحلیل میں انہوں نے ان سے وابستہ معانی و مضمرات کا تنقیدی جائزہ لیا' الفاظ کی تحلیل کی۔ ان کے مختلف معانی پر بحثیں کیں۔ صرف و نحو کے اصول کا ان پر اطلاق کیا۔ اور ان کے منطقی نتائج کا استخراج کیا، تاکہ ان تمام مشکلات اور آوارہ گردیوں سے بچایا جا سکے جو ان کے سطحی یا یک رخی استعمال سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

الفارابی، ماوردی، ابُو یوسف ابن تیمیہ اور نظام الملک طوسی نے سیاسی نظریات پر مختلف زاویوں سے بحثیں کیں۔ اور ان کے فکری و عملی روابط اور نتائج کا گہرا تجزیہ کیا۔ عملی سیاست اور حکمرانی اور اسکے اقسام و اصولوں پر روشنی ڈالی۔ ابن مسکویہ نے فلسفہ اخلاقیات کا گہرا تجزیہ کیا۔ الغزالی نے فلسفہ عملیات کو نئے ڈھنگ سے پیش کیا اور اس کی طبقہ بندی کی اور مابعد الطبعیات و علمیات پر بحث کرتے ہوئے اثبات، علل و معلول اور تشکیک کے اصول پیش کئے۔ علم کی طبقہ بندی کرتے ہوئے محسوسات، عقل، وجدان اور وحی کو اس کے ذرائع قرار دیا۔ ڈیکارٹ، ہیوم اور کانٹ کا فلسفہ انہی تعلیمات کا بغیر حوالہ کے چربہ ہے۔ یونان نے صرف استخراجی منطق کے اصول دیئے۔ استقرائی منطق تو مسلمانوں کی دین ہے۔ بیکن سے پہلے ابن تیمیہ نے استقرائی منطق کے اصول و ضوابط دیئے۔ بیکن اور مغرب جس استقرائی فلسفہ پر نازاں ہے وہ تو اندلس اور مشرق کی درسگاہوں کی پیداوار ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بیکن یا اس کے بعد آنیوالے مغربی مفکرین نے اس بات کا اعتراف نہیں کیا کہ انہوں نے اپنے کھاتے میں جو فلسفہ ڈالا ہے، وہ انہوں نے

اندلس کی درسگاہوں میں سیکھا تھا۔

الشہرستانی اور ابن حزم نے پہلی بار مستحکم، اثباتی، تحلیلی و تنقیدی دمابعد الطبیعاتی و تنقیدی مناہج کا اپنی تصانیف الملل والنحل میں استعمال کیا۔ مذہب کے تقابلی مُطالعہ کی بنیاد ڈال دی۔ امام رازی الشہرستانی کی آرار نے مذہب کے تقابلی مُطالعہ کی نئی جہتوں کی تلاش کی۔ مابعد الطبیعات، اخلاقیات اور اصول دین پر اور تصوف کی واضح تعریف اور صُوفیا کی طبقہ بندی کر کے دُنیا کو نئے علوم سے آگاہ کیا۔

ابن خلدون نے پہلی بار دُنیا کو 'فلسفہ تاریخ' کا تصور ہی نہیں دیا۔ بلکہ اس کے اصُول و مناہج بھی۔ اس نے ایک نئے علم یعنی عمرانیات کی بنیاد ڈال دی۔ لیکن بد دیانتی کا اس سے بڑا ثبوت اور المیہ کیا ہو سکتا ہے کہ حقائق کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے کے باوجود اہل مغرب ابن خلدون، طوسی اور دوانی کے سینکڑوں سال بعد پیدا ہونیوالے والیٹر اور کومٹ کو 'فلسفہ تاریخ' اور عمرانیات کے موسس قرار دیتے ہیں۔ واضح اور منطقی تحلیل سے والیٹر اور کومٹ کا فلسفہ کی سطحیت اور کھوکھلاپن صاف نظر آتا ہے۔ تصوف کے میدان میں بھی مسلمانوں نے جن علمی و عملی نظریات کو پیش کیا۔ اور جن نئے مناہج کا اس کے اصولوں کی تاسیس و تنقید میں استعمال کیا۔ ان کی چھاؤں بھی مغرب میں نظر نہیں آتی۔ حضرت حسن بصری، رابعہ بصری، جنید، بایزید، منصور حلاج، ابن الفارض، ابن عربی، غزالی، سہروردی، شیخ علی ہجویری، نجم الدین کبری اور شیخ احمد سرہندی نے تصوف کے اصول، مناہج اور تشریحات اور اس کے عملی اطلاق کے سلسلے میں جو زبردست فکری و نظری آرار پیش کیا وہ تو حیران کن ہیں۔ کندی، رازی، ابن سینا، ابن ہیثم، ابن یونس، ابن النفیس، البکری ،

الذرکلی، ابن زہر، الادریسی، ابن رشد، خیام، البیرونی اور ایسے ہی سینکڑوں نام ملیں گے جنہوں نے علومِ طبعیات خصوصًا طب، جراحت، ریاضی، جغرافیہ کیمیا، حیاتیات اور علم ہیت و فلکیات وغیرہ میں اپنے کارناموں سے سائنس کی تاریخ پر اَن مِٹ نقوش چھوڑے۔ الجبرا تو خالصًا عربوں کی دین ہے۔ علمِ ریاضی میں مسلمانوں کی سب سے گرانقدر دریافت الجبرا ہے۔ محمد بن موسٰی الخوارزمی نے الجبرا کو ایجاد کیا۔ ثابت بن قرّاء۔ الکرخی بغدادی احمد النہاوندی، ابراہیم الفزاری، عمر خیام، القرشی الفرغانی، المحسن المراکشی، القدسی، نے ریاضی کی دُنیا میں نئی ایجادات اور نئے تصورات سے انقلاب برپا کیا۔ بغداد اور اندلس میں فلکیات کی تجربہ گاہیں اور ابن ہیثم اور رازی کی جراحت تو آج بھی دُنیا کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ طب میں ابن سینا کی القانون آج بھی سند کی حیثیت رکھتی ہے۔ فلسفہ میں الفارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن حزم، الغزالی، ابن ماجہ، ابن طفیل اور فخرالدین الرازی، اور ابن رشد نے دامنِ فلسفہ کو اپنی فکر سے مالا مال کیا۔ الطبری، المسعودی، المتنبی، فردوسی، باقلانی سنائی، المعری، زمخشری، کاشانی، نظامی، عطار، رُومی، ابن الاثیر سعدی، نصیرالدین طوسی آسمانِ شعر و ادب کے درخشاں ستارے ہیں۔ جن کی تخلیقات کا آج بھی عالمی ادب میں کوئی مقابل نہیں۔

دورِ وسطیٰ میں سقوطِ بغداد اور اندلس اور اس کے بعد ہندوستان میں مغل اور ترکی میں عثمانی سلطنت کے خاتمے نے مسلمانوں کو زندگی کے ہر میدان میں 'یتیم' بنا دیا۔ 'خلافت' ان کا رُوحانی و سیاسی مرکز اور ان کے اتحاد اور استحکام کی علامت تھی۔ ہر ملک میں الگ الگ حکومت کے باوجود دُنیا کے مسلمان اس مرکز 'روحانی' کی طرف دیکھتے تھے جو ان کی 'وحدت' قوت اور

مذہب کا اظہار تھا۔ یہودی، مسیحی، اور ہندو استعمار نے انکی سیاسی، اقتصادی، علمی اور عسکری قوت کو نیست و نابود کرنے کے لئے سب سے پہلے اندرونی اور بیرونی سازشوں کے ذریعے ان ہی اداروں کو اپنا نشانہ بنایا۔

سقوطِ بغداد کے بعد مشرق اور سقوطِ اندلس کے بعد مغرب اور مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد برصغیر ہند و پاک میں مسلمانوں کے علمی و سائنسی مراکز تاراج ہو گئے۔ سیاسی اور عسکری قوت کے خاتمے نے ان کی اقتصادی اور علمی حیثیات کو مضمحل بنا دیا۔ مرکزِ سیاسی کے خاتمے نے انکی مذہبی وحدت اور مرکز کا خاتمہ کر دیا۔ مذہب جو ان کے لئے ایک مکمل نظامِ حیات تھا اب محض ایک بے جان سی چیز بن کے رہ گئی۔ دوسری قوموں کے علی الرغم مسلمانوں کی تمام ترقی اور قوت کا مرکز و منبع 'اسلام' تھا۔ جس میں روحانی مادی میں کوئی تفریق نہ تھی بلکہ یہ ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم اور ایک ہی سکّے کے دو پہلو تھے، انکی سیاست، اقتصادیات، اخلاقیات، سماجیات اور علمی تحقیق و تجسس اور دریافت و شناخت کا منبع یہی مذہب تھا۔

لہٰذا استعمار کیلئے ضروری تھا کہ پہلے اسی مرکز کا خاتمہ کیا جائے۔ تاکہ اس کے الحادی نظریات کو فروغ و اقتدار حاصل ہو اور وہ دنیا پر اپنی تہذیب کو مسلّط کر سکے۔ یوں مسلمانوں کا سیاسی زوال انکے علمی زوال کا باعث بنا۔

نشاۃ الثانیہ کے بعد مغرب میں سائنسی دور کا آغاز ہو گیا۔ مشین کی ایجاد سے مغرب کی قوتِ پیداوار اور اقتصادی ترقی میں بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ سائنسی علوم کا اثر فلسفیانہ مذہبی اور سماجی علوم پر بھی پڑا۔ جس کے نتیجے میں نئے فکری اسکول اور مناہج وجود میں آئے۔

مغرب اپنی بے پناہ علمی، سائینسی، اقتصادی، عسکری اور تیکنیکی قوت کے بل پر پورے مشرق پر چھا گیا۔ غلامی نے مشرقی اقوام سے تمام قوتیں چھین لیں۔ مسلمانوں کا زوال اور ان کی قوتوں کا زیاں انتہائی افسوس ناک بھی تھا اور پریشان کن بھی۔ کیوں کہ وہی اس علم کے وارث اور اُسے مغرب کو منتقل کرنیوالے تھے۔ جس کے سہارے مغرب نے اتنی زبردست ترقی کی۔ اور انہیں اپنا غلام بنالیا۔ یہ غلامی ہمہ جہت تھی۔ علمی، تہذیبی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، تیکنیکی غرض زندگی کا ہر شعبہ اس سے متاثر ہوا۔ لیکن اس غلامی کا سب سے خطرناک پہلو یہ تھا کہ مسلمان اپنے دین سے دُور ہو گئے، وہ مغربی تہذیب سے اس حد تک مرعوب ہو گئے کہ انہیں اس کی حاشیہ نشینی کے سوا اپنی زندگی کا کوئی اور مطلب نظر نہیں آیا۔ یہاں کے مذہبی علماء نا اُمیدی غلط اندیشیوں اور لازماً غلط تشریحات کے شکار ہو گئے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ وہ مسلمانوں کو اپنے ماضی کی طرف مراجعت کے لئے تیار کرتے۔ انہیں نئے مناہج اور نئے طرائق سے استفادہ کی طرف مائل کرتے۔ لیکن انہوں نے ذہنی غلامی اور نتیجتاً علمی وعقلی آوارگی کے سائے میں دین کی خود ساختہ، اساطیری اور تیسرے درجے کی تاویلات و تشریحات کیں۔ مسلمانوں کو سائینسی علوم اور مناہج سے ڈرایا۔ اس ہمہ جہت زوال کے دور میں مسلمانوں میں چند ایسی شخصیات پیدا ہوئیں۔ جنہوں نے مغرب اور مشرق کا بغور اور گہرا مُطالعہ کیا۔ اور مسلمانوں کو ایک نئے دور اور نئی زندگی کی بشارت بھی دی اور اسے اختیار کرنے کے طریق بھی بتا دیئے اقبال کا شمار ان ھی شخصیات میں ہوتا ہے۔ اس کے فکری سرمائے اور مناہج کی جڑیں قرآن، حدیث، اسلامی تاریخ اور فلسفہ میں پیوست ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس نے مغرب سے

مرعوب ہونے کے بجائے، اس کا مطالعہ کیا اور ان مناہج کی پذیرائی کی جو مشرق کے فکری و سیاسی اضمحلال کا خاتمہ، تسخیر کائنات اور ایک نئے جہاں کی تعمیر کی طرف اسکی رہنمائی کر سکیں۔

اقبال کا پورا فکری نظام انتخابی ہے۔ وہ اس حیثیت سے فیلسوف تاریخ نہیں جسطرح مسعودی ابن خلدون، ہیگل یا مارکس ہیں۔ ان مفکرین کے تاریخ اور تاریخی عمل کے بارے میں اپنے مخصوص اور منفرد نظریات ہیں جن کی روشنی میں انہوں نے ان کا گہرا تجزیہ کیا ہے۔ تجزیہ و تحلیل کے لئے انہوں نے اپنے مخصوص مناہج کا استعمال کیا ہے۔ مثلاً ابن خلدون نے وسیع بنیادوں پر پہلی بار عمرانی مناہج اور اصولوں کو تلاش کیا اور ان کا تاریخ اور تاریخی عمل اور ان کے معانی و مضمرات پر اطلاق کیا۔ اس سے قبل مسلم مفکرین اور مورخین میں مسعودی کے ہاں اس طریق کے اشارات ملتے ہیں۔ متکلمین کے ہاں گہرا تحلیلی شعور اور عمل نظر آتا ھے جو ان کی مختلف تصورات اور مسائل کی تفہیم و تشریح اور تجزیہ میں واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ ہیگل اور مارکس نے منہاج جدلیات کو دو مختلف صورتوں میں پیش کیا اور ان کا تاریخی عمل پر اطلاق کیا۔ موجودہ دور کے تحلیلی مفکرین کی ساری توجہ الفاظ کے صحیح معانی اور استعمال پر مرکوز ہوتی ہے تاکہ اس انتشار، الجھن، گمراہی اور پراگندگی سے بچا جا سکے جو فلاسفہ کے بیانات و توضیحات STATEMENTS کا نتیجہ ہیں۔

اقبال نے تاریخ، تاریخی عمل اور فلسفۂ تاریخ پر ایک بڑے فلسفی کی حیثیت سے سوچا جس کا ثبوت ان کی تاریخ، تاریخی عمل اور فلاسفۂ تاریخ مثلاً اشپنگلر سے متعلق مختصر مگر جامع بحث سے ملتا ہے۔ اپنے اشعار اور نثری تحریروں میں انہوں نے تاریخی شخصیات علامات اور اعمال اور انسان (بحیثیت) فرد اور قوموں کے عروج و زوال پر باتیں کی ہیں وہ بہت

باتیں کی ہیں وہ بہت ہی اہم اور ذہن اور فکر کو روشن کرنے والی ہیں۔ ان کے فلسفہ کے بنیادی تصورات خدا، انسان، رسالت، معاد، خیر و شر، کائنات، تخلیق، تخلیقی عمل، خلاقیت جبر و قدر وغیرہ اس حیثیت سے بہت ہی اہم ہیں کہ یہ تصورات اسلام کے بنیادی تصورات ہیں۔ ان کی حیثیت نہ صرف مابعد الطبعیاتی اور مذہبی ہے بلکہ اخلاقی، سیاسی، معاشی، عمرانی اور تاریخی وغیرہ بھی ہے۔ دوسرے مذاہب اور فلسفوں میں بھی ان کے کثیر الجہت معانی اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اقبال ایک مابعد الطبعیاتی فلسفی ہے۔ جس نے ہزار مسائل کو برتا اور ان کا تجزیہ کیا ہے۔ لیکن مغرب میں دورِ جدید میں فلسفہ اور فلاسفہ کی جو خانہ بندی ہوئی، جیسے تحلیلی، اثباتی، وجودی وغیرہ ان میں کسی ایک میں بھی اقبال کو مقید نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان میں سے اس کی کوئی 'کلی' حیثیت نہیں۔ وہ ایک انتخابی فلسفی ہے۔ اس کے فلسفہ میں مختلف فلسفوں کے اجزاء اور اس پر مختلف مفکرین کے اثرات سے انکار نہیں۔

اقبال پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اس کا مختلف الجہت فکری اور شعری ڈھانچہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس پر مختلف اور متنوع مناہج اور جدید فکری مکاتیب کی روشنی میں سوچا جائے۔ تاکہ اس کی حیثیت سامنے آجائے۔ اور اس کے فکری منابع کی صحیح شناخت ہو سکے۔

اس مقالہ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اس کے فلسفہ کو گہرے تنقیدی شعور اور تجزیہ اور تقابلی مابعد الفلسفہ کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے فلسفہ میں مابعدی عناصر اور معانی

کی تلاش کی جائے۔ اب تک ہوا یہ ہے کہ چند ایک مقالات اور کتابوں کے سوا اقبال کا سطحی اور دوسرے درجے کا مطالعہ کیا گیا۔ الفاظ، سیاسی نظریات اور مذہبی فلسفیانہ مکاتیب اور ادبی دبستانوں کے گورکھ دھندوں میں اسکی اصل فکری و شعری حیثیت، معانی اور تقاضوں کو مسخ کیا گیا۔ یوں اس کی حیثیت اصلی کی تلاش کو ایک معمہ بنا کر رکھ دیا گیا۔ گہرے تحلیلی اور تنقیدی مناہج کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ اس کی 'مابعدی' حیثیات سے انحراف کی صورت میں نکلا۔ اسی انحراف نے اس کے مطالعہ کو ایک رخا، بے جان اور بے معنی بنا دیا۔ اور یہ سب کام اقبال شناسی کے نام پر کیا گیا۔

فلسفی کو گھیر لینے والے سوالات کا تعلق اس کی شخصیت، قابلیات حالات زمانہ اور اقدار سے ہے اور اس سے بھی کہ وہ اپنے آپ کو حالات زمانہ سے کس حد تک الگ رکھنے میں کامیاب ہوتا ہے، اگر وہ اپنے آپکو زمانے سے الگ اور بالا نہ کر سکا۔ اور ایک نیا مربوط فکری نظام قائم نہ کر سکا تو اس کا فلسفہ نہ تو ذہنوں کو گرفت میں لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور نہ انہیں بدلنے میں۔ اقبال نے ایک انتخابی فلسفی کی حیثیت سے اپنے حرکی فلسفۂ خودی کو استوار کیا۔ اس کی بنیادیں قرآن و حدیث، فقہ، امت مرحومہ کی مذہبی، سیاسی، فکری، سماجی و اخلاقی تاریخ میں پیوستہ ہیں۔ اقبال نے مغرب سے بھی استفادہ کیا۔ جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے محض ایک فلسفی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک عظیم فن کار اور شاعر کی حیثیت سے بھی ان مسائل پر سوچا۔ فلسفی شاعر یا شاعر فلسفی کے لفظی گورکھ دھندوں میں الجھنے کے بجائے یہ رویہ صحیح ہے کہ انہیں ایک فلسفی اور شاعر کی

حیثیت سے دیکھا جائے اور ان کی فکر و فلسفہ کی صحیح شناخت کی جا سکے۔

اس مقصد کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ اقبال کی مختلف الجہت حیثیات کو پوری اسلامی تاریخ، فلسفہ، تصوف اور فن کی منابع اور مغربی فلسفہ اور منابع اور جدید دنیا میں مسلمانوں کی حالت، حیثیت اور کردار کے ذیل میں دیکھا جائے۔ ابتدائی سطور میں نے مابعد الفلسفہ پر بحث کی ہے۔ بادی النظر میں یہ بحث غیر ضروری محسوس ہوگی۔ لیکن حقیقتاً ایسا نہیں۔ کیوں کہ اقبال کے جن تصورات پر ہم نے بحث کی ہے۔ ان کا تعلق مابعد التاریخ اور مابعد الفلسفہ سے یکساں ہے کیوں کہ یہ تصورات نہ صرف اقبال بلکہ اسلامی فلسفہ میں مختلف الجہت معانی کے حامل ہیں اور ان کو اسلامی مذاہب، فلسفہ، اخلاقیات، سیاسیات اور تاریخ میں اساسی حیثیت حاصل ہے

قرآن اور مابعد التاریخ

ہر فلسفہ کا ایک اساسی تصور ہوتا ہے اس کی معنویت، معنی خیزی اور نظری و عملی ہم آہنگی اسی بنیادی تصور سے وابستہ ہوتی ہے۔

اس بنیادی تصور کے ابعاد سے تین اہم تصورات وابستہ ہیں جو مل کر اس کی مابعدی جہتوں کی ترتیب و تنظیم کرتے ہیں۔ یہ تین تصورات یعنی تاریخ اور فلسفہ تاریخ 'تاریخیت' اور تاریخی عمل' مختلف الجہت' حیثیات و تشریحات کی حامل بھی ہوتی ہیں اور ان کا تقاضا بھی کرتی ہیں۔ اسلام بحیثیت نظریہ حیات یا WORLD VIEW ایک ہمہ گیر مگر مختلف الجہت و حیثیات فلسفہ و نظام فلسفہ سامنے لاتا ہے جس کا پورا فکری' نظری و عملی ڈھانچہ' اس کے اساسی تصور توحید سے وابستہ ہے۔ یہ تصور ایک نظریہ تاریخ 'تاریخیت اور تاریخی عمل' اور ایک مربوط تاریخ' فلسفہ تاریخ تاریخیت اور تاریخی عمل سامنے لاتا ہے۔ عدالت' قدر اور معاد اس کے لازمی ابعاد ہیں، یہ ابعاد ہی وہ بنیادیں ہیں جو اس کے فلسفہ تاریخ کے 'مابعدی' META

ابعاد ہیں۔

اپنی تمام تر سادگی کے باوجود تصور خدا بذاتہ ایک انتہائی پیچیدہ، تہہ دار، معنی خیز اور گنجلک تصور ہے، لیکن یہ اپنی تشریحات، تعلقات اور ابعاد سے اور بھی زیادہ گنجلک بن جاتا ہے اس کی مختلف الجہت حیثیات، تشریحات، تعلقات اور ابعاد وہ بنیادی ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جن کا اس تصور کے 'مابعدی' سے گہرا ربط ہے۔

تصور الٰہی کے ساتھ جو انتہائی اہم مسئلہ سامنے آتا ہے وہ صفات الٰہی کا ہے اصل میں صفات الٰہی کا تصور، اور ان کی تشریحات ہی وہ اہم مسئلہ ہے جو ایک مذہبی یا فلسفیانہ فکری نظام کا ڈھانچہ مرتب کرتا ہے

اسلام میں مختلف مذاہب اور فلسفیانہ اسکولوں کی تدوین اسی بنیادی مسئلے سے وابستہ ہے اس کی مختلف الجہت تشریحات اور ان سے وابستہ نتایج بجائے خود ایک تحلیلی منہاج یا کئی تحلیلی مناہج سے وابستہ ہوتے ہیں یہ تحلیلی منہاج، تشریحات اور نتایج وہ دوسرا اہم مقولہ CATEGORY ہے جسے ہم مابعدی کہیں گے۔ مختلف مذاہب، مذہبی مفکرین و علماء اور فلاسفہ اور فلسفیانہ نظاموں نے خدا کے مختلف و متضاد تصورات دیے ہیں۔ لیکن سب سے بڑی غلطی جو ان سے سرزد ہوئی وہ اس تصور کو محبت کی جگہ خوف و دہشت کی چیز بنالینا ہے۔

اسلام کا تصور خدا دیگر مذاہب و فلسفیانہ نظاموں سے یکسر مختلف ہے، یہ خدا محمود ہے اور بحیثیت محمود، اس کے ساتھ خوف و دہشت کا تصور جمع نہیں ہوسکتا، اس کی بنیادی صفات "ربوبیت، و رحمت" ہیں، غضب و انتقام نہیں قرآن میں الدین کا لفظ یہ واضح کرتا ہے کہ جزاء انسانی اعمال کے قدرتی نتایج و خواص ہیں۔ 'الدین' کے معنی بدلے و

مکافات کے ہیں۔ غضب و انتقام منفی صفت و اثرات کا حامل ہے ملکِ یوم الدین کا لفظ خدا کی صفت عدل کو ظاہر کرتا ہے۔" اگر کائنات میں صفات رحمت و جمال کے ساتھ قہر و جلال بھی اپنی نمود رکھتی ہے تو یہ اس لیے نہیں کہ پروردگار عالم میں غضب و انتقام ہے بلکہ اس لیے ہے کہ وہ عادل ہے اور اس کی حکمت نے ہر چیز کیلئے اس کا ایک خاصہ اور نتیجہ مقرر کر دیا ہے۔ عدل منافی رحمت نہیں ہے۔ بلکہ عین رحمت ہے"

صفات رحمت، ربوبیت و عدالت، فلسفہ تاریخ اور تاریخی عمل کے بارے میں قرآن کا مربوط فلسفہ و منہاج (یا مناہج) سامنے لاتا ہے۔ ان سے مربوط تمام جہات تشریحات و توجیہات کو میں ایک کلی نہج کی حیثیت سے دیکھتا ہوں، یعنی توحید اور توحید کے خلاف تمام قوتیں، منہاج اور توجیہات شرک یا اس کا لازمی خاصہ ہیں۔

توحید کا لازمی تقاضا وحدت، یکجوئی، تعمیر، جمال اور رحمت ہے۔ شرک کی بنیاد، اور تقاضے لازماً دوئی، تخریب، انتشار، قبح اور غضب و انتقام ہیں۔ ان دو تصورات اور قوتوں کے درمیان ازل سے معرکہ ہے۔ یہاں میں یہ اہم نقطہ واضح کر دوں کہ اس جاری معرکہ کی مختلف سطحیں اور شکلیں ہیں مثلاً نفسیاتی، علمی، مابعد الطبیعاتی، دینیاتی، اقتصادی وغیرہ، مگر میرے خیال میں ان کی بنیادی حیثیت جدلیاتی ہے لیکن میرا تصور جدلیات ہیگل و مارکس کے نظریہ جدلیات سے یکسر مختلف ہے۔ اس کی بنیاد قرآن کے اس اساسی اصول پر ہے کہ اس دنیا میں خیر و شر یعنی توحید اور طاغوت دو برسرپیکار قوتیں ہیں اور ان کی معرکہ آرائی ہمیشہ سے جدلیاتی نوعیت کی ہے۔

توحید ہمیشہ صرف ایک ہی شکل میں سامنے آتا ہے لیکن شرک مختلف شکلوں میں، اس تاریخی عمل کے لیے قرآن نے دو واضح الفاظ یا اصطلاحات کا استعمال کیا

ہے، جو اپنی اصل شکل میں جدلیاتی ہیں، یعنی مستضعفین اور متکبرین مستضعفین سے مراد مومنین، متکبرین سے مراد توحید کے اصول اساسی سے منحرف قوتیں ہیں۔[2]

تخلیق بالحق، تخلیق بالباطل، قضا بالحق اور بقا انفع، وہ الفاظ و اصطلات ہیں جن کا قرآن نے باربار استعمال کیا ہے۔ اور یہ الفاظ و اصطلاحات اپنے تمام معانی میں توحید، رحمت، ربوبیت اور ان کے لازمی خاصہ معاد سے وابستہ ہیں۔

قرآن کے مطابق زندگی خلافت، تخلیق اور مسلسل حرکت و جہد مسلسل کا نام ہے موت زندگی کا خاتمہ نہیں، بلکہ زندگی کی ایک نئی نہج، ڈھنگ یا ایک نئی زندگی، یا اس دروازے کا نام ہے جس سے داخل ہو کر انسان ایک نئی زندگی اور نئے تجربات سے دوچار ہوتا ہے یہاں تقدیر کا مسئلہ ایک نئی جہت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ "قرآن نے جابجا اشیا کی قدر اور مقدار کا ذکر کیا ہے" یعنی ہر شے ایک خاص انداز، ایک خاص قانون کے تحت ٹھہرائی ہوئی ہے، یہ قانون کائنات کی ہر شے کیلئے ہے۔ تقدیر کے معنی اندازہ کر دیتے ہیں، یعنی کسی چیز کے لیے ایک خاص طرح کی حالت ٹھہرا دینے کے، خواہ یہ ٹھہراؤ کمیت میں ہو یا کیفیت میں۔ چنانچہ فطرت نے ہر وجود کی جسمانی ساخت اور معنوی قویٰ کیلئے ایک خاص طرح کا انداز ٹھہرا دیا ہے، جس سے وہ باہر نہیں جا سکتا اور یہ انداز ایسا ہے جو اس کی زندگی اور نشوونما کے تمام احوال و ظروف سے ٹھیک ٹھیک مناسبت رکھتا ہے"[3]

لہذا تقدیر کائنات کی ہر شے سے وابستہ ہے۔ یہ اس کے تمام حالات و کیفیات کو اپنی گرفت میں لاتی ہے۔ لیکن یہ جبر نہیں، کیونکہ اس کا تعلق انسان کی اپنی فطرت اور اپنے جسمانی و روحانی تقاضوں سے ہے، یہ نہ تو ان کا انکار ہے اور نہ ان سے انحراف، بلکہ ایک حیثیت سے ان کے پھیلاؤ EXTENSION یا مختلف

جہات اور حیثیات کا ادراک ہے موت انسان کی تقدیر ہے،

موت زندگی کا خاتمہ نہیں۔ یہ فانی دنیا سے لافانی دنیا کی طرف سفر کی ابتدا ہے اور ہر انسان کو فانی تجربات واحساسات اور اعمال وکیفیات سے نکال کرنئے اچھوتے انوکھے اور لافانی تجربات و احساسات اور کیفیات کے سامنے لاکھڑا کر دیتا ہے یہ اس کے تمام اعمال کی بنیاد پر تعمیر شدہ ان دیکھی کائنات کے دروازے کھول دینے کی پہلی کنجی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے، زندگی کی سب سے بڑی حقیقت، یہ وہ حقیقت ہے جو کبھی نہیں بلکہ ہر لمحہ یا ابھی انسان کے سامنے ہے، یہ وہ حقیقت ہے۔ جو انسان پر اس کی اصل حیثیت و حقیقت کو کھول دیتا ہے۔ اور اس پر تمام حقایق کا انکشاف کرتی ہے۔

موت معاد کی طرف پہلا قدم ہے معاد کی ابتداء موت کی انتہا ہے معاد کی ابتدا کے ساتھ ہی موت کو موت آئے گی،

قرآن موت کو انسان اور کائنات کی ایک بہت بڑی اور واضح حقیقت جس کا انہیں سامنا کرنا ہے، کی حیثیت سے پیش کرتا ہے، لیکن موت قرآن کے نزدیک ایک منفی یا کلی جبری حقیقت یا قوت نہیں، بلکہ ایک مثبت عمل ہے یہ انسان کو اس کے رب، اس کی اپنی حقیقت، اور اپنے اعمال کے سامنے روبرو کھڑا ہونے کا دروازہ کھول دیتا ہے، مومن اور کافر کی موت، اس حقیقت کے باوجود کہ ایک موت، ایک ہی عمل ایک ہی موت اور ایک ہی حقیقت ہے، کے درمیان زمین و آسمان کا بعد ہے، کافر کے لیے موت ایک المیہ ہے، سب سے بڑا عذاب اور سب کچھ چھین لینے والی قوت اور سب کچھ چھن جانے کا عمل ہے، لیکن مومن کے لیے موت سب سے بڑی تلخی کے باوجود سب سے عزیز شے ہے، حدیث نبوی کے مطابق شہید بار بار موت کی تمنا کرے گا تاکہ اسے پھر زندگی مل

سکے اور وہ سابقہ اعمال کو پھر دہرا سکے ۔

اس حثیت سے یہ ایک وسیع مابعد الطبعی عمل اور حقیقت کی حامل ہے ۔ مومن اسے انہی حیثیات سے قبول کرتا ہے اور اس کا استقبال کرتا ہے ، یہ اس کے لیے بندے کو ربِ دوست کو دوست اور عامل کو اپنے اعمال کے نتیجے میں انعامات سے ملانے کا عمل ہے ۔
موت اور معاد کے ساتھ خوف ایک نفسیاتی مسئلہ کی حثیت سے ابھرتا ہے ایسا ہونا ضروری بھی ہے ، لیکن قرآن نے کبھی بھی موت اور معاد کو مومن کے لیے خوف کے عنصر کے طور پر پیش نہیں کیا ، بلکہ انہیں انسانی زندگی ، اس کی بقا ، انسانی اعمال اور نتایج کا لازمی جز قرار دیا ہے ، یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ موت اور معاد کے ساتھ خوف کے بجائے دہشت کا لفظ زیادہ با معنی لگتا ہے جیسا کہ وجودی مفکر ہیڈیگر نے کہا ہے ، اگرچہ اس کے ہاں معاد کا مسئلہ نہیں ، لیکن خوف و دہشت اور موت کے ضمن میں اس کی آرا ایک زبردست مثبت پہلو کی حامل ہیں ۔

موت اور معاد کے ساتھ تنہائی اور اسی ضمن میں انسانی خودی اور خلاقیت کا معاملہ بڑی اہمیت کا حامل بن جاتا ہے ، موت ، معاد اور تنہائی انسان کے لیے سزا نہیں بلکہ اس کے تخلیقی عمل اور خلاقیت کیلئے ایک مہمیز ہیں ۔ موت سے وہ مرتا نہیں بلکہ ایک نئے زندگی کی طرف پیش قدمی کرتا ہے ظاہر ہے کہ اس پیش قدمی میں وہ تنہا ہے ، یہ پیشقدمی معاد کی طرف ہے اور معاد اس حثیت سے کہ یہ نئے ارتقائی منازل کی طرف پیشقدمی ہے اس سے اسکی خلاقیت اور تخلیقی عمل ختم نہیں ہوتے بلکہ جاری رہتے ہیں اور یوں وہ اپنے خالق خدا کے ساتھ خلاقیت اور تخلیقی عمل میں شریک کار ہے اسی خلاقیت اور شرکت عمل سے اس کی خودی مضبوط سے مضبوط تر ہوتی جاتی ہے ۔

موت ایک حرکی اور تخلیقی عمل ہے ، شرک جو زندگی کی تمام جہات و حیثیات کو اسی مادی

دنیا یک محدود رکھتا ہے، اسے ایک غیر حرکی منجمد کن اور غیر تخلیقی عمل مانتا ہے اور اسے زندگی کا خاتمہ قرار دیتا ہے۔ لیکن قرآن جو توحید، حرکت و تخلیق کا سب سے عظیم اعلامیہ ہے، اسے ایک حرکی اور تخلیقی عمل قرار دیتا ہے۔ لیکن تخلیقی و حرکی عمل مانتے ہوئے قرآن اس کی دو واضح جہات یعنی مومن کی موت اور کافر کی موت کو دو الگ حیثیات سے واضح کرتا ہے، مومن کی موت جلال و جمال اور زندگی کی نئی پیش رفت کی نمود اور آغاز ہے، لیکن کافر کی موت اس کیلئے سب سے بڑا المیہ ہے اور اس حثیت سے یہ اس کے لیے ظلم و جبر، شر اور بدصورتی کی سب سے بڑی نشانی ہے جو اس کی تمام حیثیات کو ختم کر دیتی ہے موت کا واقعہ بھی دونوں کیلئے دو مختلف جہات کا حامل ہے مومن اسے سب سے عزیز خوب صورت اور لذت کے پیکر کے طور پر قبول کرتا ہے اور کافر کیلئے یہ سب سے بڑی سختی کا حامل اور تکلیف دہ عمل ہے، شہید کے سلسلے میں ان حیثیات کو زیادہ بہتر طریقے پر سمجھا جاسکتا ہے شہید ایک نظریے اور عقیدے کے قیام کیلئے موت کو نہ صرف قبول کرتا ہے بلکہ اسے گلے لگاتا ہے، اسے اپنے ساتھ مقابلہ آرائی کی دعوت دیتا ہے۔ رسولؐ کی ایک حدیث مقدس کے مطابق اس عمل میں شہید کو سب سے زیادہ لطف ملتا ہے، کیونکہ رب کی بارگاہ میں اس کے جواب میں کہ اسے کیا چاہیے وہ بار بار شہادت کی آرزو کرتا ہے۔

ایک اور اہم نقطہ جو شہادت کے ساتھ وابستہ ہے وہ یہ ہے کہ شہید کی موت ایک عقیدے نظریہ اور اصول کے تحفظ و بقا اور ترویج کیلئے ہوتی ہے اور اس حثیت سے یہ حیات اجتماعی کی نہ صرف ضامن بلکہ اس کی بقاء اور ترویج کا سب سے اہم واضح اور مثبت قدم اور عمل ہے۔

موت ایک انفرادی عمل ہے کیونکہ ایک آدمی کی موت اس کی موت ہے کسی دوسرے کی نہیں، کوئی دوسرا کسی کی موت میں شامل نہیں ہوتا۔ یہ توحید کی طرح یکتا ہے۔ کوئی آدمی کسی دوسرے کی موت میں شریک نہیں ہوتا ہے جب ایک آدمی مرتا ہے تو صرف وہ مرتا ہے۔ اس واحد عمل کے ساتھ جواب دہی کا دوسرا اہم عمل اور مرحلہ شروع ہوتا ہے اپنے اعمال کا حساب اور انکی بنیاد پر ایک نئی اور نہ ختم ہونے والی زندگی کا آغاز ایک انفرادی عمل ہے اس میں بھی کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔ یہاں پر یہ بات یاد رہے کہ اس انفرادی عمل اور جوابدہی کے ساتھ ایک دوسرا عمل جڑا ہوا ہے لیکن اس کی اپنی ایک الگ شناخت ہے وہ ہے اجتماعی عمل اور اجتماعی جوابدہی یہ اجتماعی عمل اور جواب دہی بھی اس وقت انفرادی بن جاتی ہے جب ایک جماعت یا قوم کو ایک وحدت کی حثیت سے اپنے اعمال کا جواب دینا ہے۔

اس انفرادی اور اجتماعی عمل جوابدہی کا تعلق معاد سے ہے موت سے نہیں اور یہ بھی یاد رہے کہ اجتماعی جواب دہی کا عمل اس حثیت سے بھی انفرادی ہے کہ ایک قوم یا جماعت کے ہر فرد کی مستقبل کی زندگی اس کے لیے اپنے اعمال کے مطابق ہوگی۔ رہا دنیا میں اجتماعی زندگی اور عمل اور جواب دہی اور موت کا سوال یہ ایک واضح حد تک تصوراتی ہے لیکن مجھے اس کے عملی اور مثبت و منفی پہلوؤں سے انکار نہیں۔ توحید، عدل اور معاد کے ساتھ جو بنیادی اصول اور کلیہ جڑا ہوا ہے وہ رسالت کا ہے۔ ان چار بنیادی کلیات یعنی تخلیق بالحق، بالباطل، قضا بالحق اور بقائے انفع کی اہمیت کو ان ہی کے ذیل میں سمجھنا ضروری ہے ورنہ یہ بے معنی ہو جائیں گی۔ قرآن کا سارا تصور تاریخ، فلسفہ تاریخ اور عمل تاریخ ان ہی تصورات کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ یہ بنیادی کلیات ہی قرآن کے فلسفہ تاریخ کی

کی بنیاد ہیں۔

تخلیق خدا کی صفت ہے۔ خلاقیت کی صفت کا انکار' یا اس حیثیت سے اقرار کہ خدا نے کائنات کو تخلیق کر کے اس سے علیحدگی اختیار کر لی یا یہ کہنا کہ تخلیق محض ایک "لیلاً" تماشہ یا تفریح ہے۔ توحید اور خدا کی تمام صفات سے انکار ہے۔ خلاقیت توحید ہے اور تخلیق ایک مسلسل عمل' عمل مسلسل کی حیثیت سے عدل' معاد' موت رسالت اور دیگر بنیادی تصورات کا وجود ہے' ورنہ یہ سب بے معنی بن جاتے ہیں۔

تخلیق ہر شے کی بنیاد ہے اسی لیے یہ قرآن کے تصور تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی بنیاد ہے یہ بنیادی اور اساسی قانون ہے۔ خلاقیت توحید ہے۔ کیونکہ تخلیق نہ صرف خدا کی صفت بلکہ اس کا عمل ہے اس کی صفات اور عمل میں کوئی شریک نہیں۔

قرآن میں اس کی مثبت تشریح و تفہیم کے لیے "تخلیق بالحق" کا لفظ استعمال ہوا۔ اس کے معنی ہیں کہ تمام کائنات کی تخلیق بامقصد ہے۔ لہذا تخلیق کو بے مقصد کہنے والے مشرک ہیں۔ تخلیق یا الباطل' کا لفظ استعمال کر کے قرآن ایسے لوگوں کو موحدین سے یکسر الگ کر کے مشرک قرار دیتا ہے۔ اور یوں ان تمام نظریات و عقاید کا ابطال کرتا ہے جو کائنات یا اس کی تخلیق یا اس میں اور اس سے وابستہ تمام اشیا کو "لیلاً" یا کھیل کود یا "لعب" قرار دیتے ہیں۔

یوں قرآن توحید اور مشرک کی پہچان کا ایک اور معیار فراہم کرتا ہے۔ تخلیق کا معقول مقصد اور مدعا و منشا "افادیت" فیضان اور جمال کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کیونکہ بامقصد تخلیق کی ایک افادیت ہوتی ہے اور ہر بامقصد شے جمیل ہوتی ہے' یہ افادیت اور جمال نظری بھی ہے اور عملی بھی' ہر تخلیق کا مقصد زندگی اور وجود کے لیے نفع اور راحت مہیا

قرآن نے بار بار اجرام سماویہ کے افادہ و فیضان اور فطرت کے جمال و زیبائی کو تخلیق بالحق سے تعبیر کیا ہے ع۴

تخلیق بالحق نظام ربوبیت ہے اسی نظام ربوبیت کے تحت کائنات کی معمولی سے معمولی شے پیدائش سے لیکر پختگی و تکمیل کے تمام احوال و ظروف اور مراحل تک بامقصد افادی اور حسین مراحل سے گزرتی ہے تخلیقی عمل اور ربوبیت یوں ایک ہی شے ہے، اس کی اصل حثیت توحید ہے۔ اور اس طرح نظام ربوبیت تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی واضح اور مستحکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ قرآن کا فلسفہ جمالیات اس کے تصور توحید سے جنم لیتا ہے۔ کیونکہ خدا کی صفت صرف ربوبیت نہیں بلکہ رحمت بھی ہے۔ اور رحمت کا خاصہ جمال ہے نہ کہ بدصورتی۔ زندگی اور اس کا ارتقا "جمال" کا دوسرا نام ہے کیونکہ جمال موزونیت" تناسب اور اعتدال ہے جو چیز موزوں و متناسب نہ ہو اور جس میں اعتدال نہ ہو وہ فنا ہو جاتی ہے خلاقیت یا تخلیق موزونیت اور اعتدال کا دوسرا نام ہے قرآن نے جمال کے لیے مزید دو الفاظ "تسویہ" یعنی کسی چیز کو اس طرح ٹھیک ٹھیک درست کر دینا کہ اس کی ہر بات خوبی و مناسبت کے ساتھ ہو اور" اتقان" یعنی کائنات عنی کہ ہر چیز کا درستگی و استواری کے ساتھ ہونا کہ کہیں بھی اس میں خلل" نقصان" بے ڈھنگا پن' اور اونچ نیچ اور ناہمواری نظر نہیں آسکتی کا استعمال کیا ہے ع۵

یوں قرآن کا فلسفہ تاریخ اور جمالیات ایک نقطہ پر آجاتے ہیں یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ توحید کے دو پہلو ہیں۔

توحید اور معاد تخلیق بالحق' کا تقاضا کرتے ہیں' اور تخلیق بالحق ان دونوں تصورات کو تصور عدل سے جوڑتا ہے، بامقصد تخلیق بامقصد انجام کے بغیر بے معنی ہے، اور

با مقصد انجام اس وقت تک لا یعنی ہے جب تک تخلیق کار کا ایک مربوط نظام عدل نہ ہو۔ کسی شے کا انجام "عدالت" ہے عدل کے ذریعے ہی یہ فیصلہ ہو سکتا ہے کہ اس تخلیق کا مقصد اور اس سے وابستہ عوامل و عواقب پورے ہوئے کہ نہیں۔

قرآن کے تصورِ عدالت کے ایک بہتر و مثبت فہم کے لیے قرآن کے تصور "انتخاب" کو سمجھنا ضروری ہے کائنات کے ارتقاء اور اس کے حسن کیلئے ضروری ہے کہ صرف اچھے اشیا یا اس کے ان گوشوں کو باقی رکھا جائے جو بہتر ہوں اس عمل انتخاب کو بقا "اصلح" یعنی SURVIVAL OF THE BITTEST کہہ سکتے ہیں لیکن خیال رہے کہ یہ بقا "اصلح" کا تصور ڈاروِن کے نظریہ سے کلی طور پر مختلف ہے۔ کیونکہ قرآن "اصلح" کے بجائے "انفع" کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ "اس کارگاہ فیضان و جمال میں صرف وہی چیز باقی رکھی جاتی ہے جس میں نفع ہو" کیونکہ یہاں رحمت کار فرما ہے اور رحمت چاہتی کہ افادہ فیضان نقصان دہ بھی گوارہ نہیں کر سکتی سونا کٹھال میں ڈال کر جب آگ پر رکھا جاتا ہے تو کھوٹ جل جاتا ہے اور خالص سونا باقی رہتا ہے۔ یہی فطرت کا انتخاب ہے۔ ڈاروِن کے مطابق ہر طاقتور شے اپنے سے کمزور شے پر غالب آ کر اس کا خاتمہ کر دیتی ہے چاہے وہ کمزور شے منافع بخش اور بہتر ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن قرآن اس تصور کا ابطال کرتا ہے اور "انفع" کا ذکر کرتا ہے۔ اس طرح ہر بہتر شے کے قیام کی بات کرتا ہے یہ انتخاب ارتقائی عمل ہے آناً فاناً یا جبری عمل نہیں قدرت ہر شے کے بناؤ اور بگاڑ کے لیے ایک مقررہ مدت کا تعین کرتی ہے قرآن نے اس کے لیے "اجل" (یعنی حالت ظہور کیلئے) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس تدریجی عمل کے لیے قرآن نے ایک اور لفظ تکویر یعنی لپٹنا کا استعمال کیا ہے۔ تدریجی رفتار عملِ اعمال کی درستی کیلئے موقع، ڈھیل، عفو درگزر اور فرصت حیات ہے۔ یہ عدالت

رحمت اور ربوبیت کا لازم ہے

لیکن یہ مقررہ مدت یا تدریجی عمل کلی طور پر SERIAL TIME (زمان تسلسل میں ناپنا نہیں جا سکتا۔ اسے خدا کے وقت PURE DURATION کی ترازو میں ہی تولنا ہوگا۔ اس تاریخی عمل کا تعلق خدا کے تخلیقی زمان سے ہے جو کبھی زمان خالص ہوتا ہے اور کبھی زمان دوران اور اس کا تعلق بیک وقت دونوں سے بھی ہے "انتخاب" کے سلسلے میں ایک اہم سوال "انفرادی" اور اجتماعی انتخاب کا ہے کیا یہ انتخاب انفرادی ہے یعنی صرف فرد کا یا اقوام اور جماعات کا یا دونوں کا قضا بالحق اجل تکویر اور بقا النفع کا تعلق افراد سے بھی ہے اور اقوام و اجتماعات سے بھی۔ افراد کی طرح ان کا اطلاق اقوام اور جماعات پر بھی ہوتا ہے۔ جس طرح فطرت کا قانون انتخاب افراد و اجسام میں جاری ہے"۔ اس طرح اقوام و جماعات میں بھی جاری ہے۔ اشیا یا افراد کی طرح) جماعات اور اقوام میں بھی صرف اسی جماعت اور قوم کے لیے بقا ہوتی ہے جو نافع ہو۔ فاسد اور غیر نافع جماعت و اقوام کو فطرت چھانٹ دیتی ہے محو کر دیتی ہے ایسا کرنا اس کی رحمت کا لازم ہے ورنہ دنیا میں ظلم و طغیان اور شر و فساد کی روک نہ ہوتی۔[4]

رحمت، عدالت اور بقا النفع، توازن و اعتدال سے وابستہ ہے۔ اور توازن اعتدال جمال کی لازمی شرط ہے۔ اس شرط کا فقدان، کمی و زیادتی، ظلم و جبر اور بدصورتی و قبح ہے۔ فطرت کا تخلیقی عمل، اپنی ہر جہت سے معتدل ہے۔ اور اس تخلیقی عمل سے وابستہ زمان بھی معتدل۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ظلم و جبر، ضرر، شر، بدصورتی اور نقصان ایک دائمی حیثیت حاصل کرے۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی ایک لامحدود حیثیت ہو جائے۔ ایک مخصوص وقت تک ان کا قیام فطرت کے اپنے تزئین کے تحت ہے تاکہ خیر و شر، نفع و نقصان

حسن و قبح اور اعتدال و بے اعتدالی کا فرق واضح کر سامنے آسکے۔

انسان کی محدود عقل فطرت کے اس آفاقی عمل، اور اس سے وابستہ زمان کی ماہیت و کیفیت کو کبھی بھی مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتی جہاں تک اس کے فہم و سمجھ کا تعلق ہے وہ ہر انسان کی اپنی حیثیت فہم و ادراک تک محدود ہے۔

اس بحث کا اہم اور دوسرا نکتہ تصور معاد ہے، کیونکہ فطرت اور انسان کی تاریخیت زمانیت، خلاقیت اس کا لازمی تقاضا کرتے ہیں۔

اگرچہ معاد توحید کی ہی فرع ہے لیکن اس کے باوجود یہ اپنی معنوی ہمہ گیریت اور عوامل و عواقب اور نتایج کی بنا پر اسلام کا ایک اساسی تصور بن جاتا ہے قرآن میں اس کے وجود ضرورت، نتایج اور مضمرات پر توحید کے بعد سب سے زیادہ بحث کی گئی ہے۔ نہ صرف اسلامی مذاہب اور مسلم مفکرین بلکہ دیگر مذاہب اور ان کے متبعین اور شارحین نے بھی اپنے مذہبی تقاضوں اور اپنے فکری منہاج و مضمرات کے تحت اس پر بحث کی ہے جن کی تحلیل اس وقت ہمارا مطمع نظر ہیں۔ معاد ایک تباہ کن حادثہ نہیں، یہ فطرت اور انسان کی خلاقیت زمانیت اور تاریخیت کی ایک لامحدود مستقبل کی طرف پیش قدمی ہے۔ انسان کی اپنے ماضی کی بنیاد پر، اور فطرت کی اپنے قوانین اور سنت کی بنیاد پر۔

تخلیق ارض سے لیکر تخلیق انسان تک اور اس کے بعد جو کچھ بنا اور بگڑا، اور جو کچھ بنے اور بگڑے گا، یہ کیلیے ہے یہ تو صرف انسان کی سرگذشت احوال ہے کیونکہ انسان ہی کائنات کا معنی ہے کائنات اس کے وجود کے بغیر اپنے تمام معانی کھو دیتی ہے۔ کیونکہ مادہ مادہ ہے۔ اس کی کوئی تخلیقی حیثیت اور اس کا کوئی تخلیقی عمل نہیں۔ اس کی تمام حیثیات و اعمال انسان سے وابستہ ہیں۔ اپنی تخلیق کی ابتدا سے انسان مستقبل کی طرف بڑھتا رہا۔ اس کے ماضی

کے تغیرات، ترقی و تنزلات اس کے ارتقا کی طرف سفر کرتے رہے، زندگی اور اس کی صورتوں کا مٹ جانا ایک برتر و اعلیٰ تر صورت و زندگی کی نمو کی طرف پیش رفت کرتی رہیں اور کریں گے۔ ایسا نہیں کہ مٹ جانے کا عمل ایک ہی وقت ہو اور ہمیشہ کیلئے ہو جس کے بعد زندگی اور اس کے اعمال و نمو کا کوئی سفر اور رُخ ہی نہ ہو۔

یہ لامتناہی عمل انسان کی ایک وسیع تر اور لامتناہی زندگی اور مستقبل ہے جیسے معاد کہتے ہیں، بقائے نفع کا قانون انسان کے ثبات و دوام اور ایک غیر واضح لامتناہی مستقبل کا اعلامیہ ہے۔ یہ عالم گیر قانون تمام جزیات و کلیات اور مادیات و معنویات پر نافذ و جاری ہے اور یہی قانون حق و باطل، نفع و نقصان، خیر و شر اور حسن و قبح کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ یہ صرف ایک قانون ہی نہیں بلکہ ان اعمال و امور کے جانچنے کا ایک حقیقی معیار بھی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی، نئی دہلی صفحہ ۱۱

۲۔ النمیری، شہید جعفر، تاریخ معرکہ حق و باطل

۳۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی صفحہ ۴۰۔ ۳۹

۴۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی صفحہ ۵۱۔ ۵۰

۵۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی صفحہ ۴۵۔ ۱۴۴۔ ۵۳،۴۴

۶۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی صفحہ ۶۹۔ ۱۶۷،

تشکیل کے بنیادی مسائل

"تشکیلِ جدید" کے پہلے خطبہ کی ابتدا میں ہی اقبال نے ان تین اہم مسایل کی طرف توجہ کی ہے جن کی حیثیت مابعدالطبیعاتی، مذہبی اور مابعد التاریخی ہے یہی وہ تین اہم سوال ہیں جن کے حل کے لیے مذہب، فلسفہ اور عمرانی علوم سرگرداں ہیں کائنات کی نوعیت و ماہیت اس میں دوامی عنصر کی تلاش اور انسان کا اس میں مقام اور اس سے اس کا تعلق اور اس کی روشنی میں انسان کا عمل اور ردِ عمل بہت زیادہ اہمیت کے متقاضی ہیں۔

مذہب، سائنس، عقل اور مذہبی مشاہدات پر بحث کرتے ہوئے اقبال مابعدی اصولوں کی بات کرتے ہوئے ایک ایسی عقلی اور علمی اساس کی ضرورت کا سوال اٹھاتا ہے جو مذہب کے بنیادی اصولوں اور معتقدات کے لیے ایک مضبوط بنیاد فراہم کر سکیں۔ اور یہ بھی کہ ان ہی کی بنیاد پر "انسان اپنے اندر ان گونا گوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کر لے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قایم ہیں" کی شناخت کرے۔ اس علمی اساس

اور ان اصولوں کی طرف رہنمائی قرآن کا حقیقی مقصد ہے۔ ؎۱

قرآن کا اساسی اصول 'وحدت' یا توحید ہے۔ توحید کائنات اور انسان اور اس کے اعمال میں وحدت کا علمبردار ہے نہ کہ دوئی کا۔ اسلام مجاز اور حقیقت' عینی اور واقعی' یا روح و مادہ کو دو متضاد و مخالف قوتیں نہیں ٹھہراتا بلکہ ایک کل' جس کی بنیاد روحانی ہے' قرار دیتا ہے۔

کائنات کے متعلق قرآن کا تصور جس پر اقبال اپنے 'مابعد الطبیعی' اصولوں کی عمارت اٹھاتے ہیں یہ ہے کہ:

۱۔ اس کائنات کی تخلیق کھیل نہیں۔

ب۔ یہ کوئی جامد' بے حرکت' ناقابل تغیر و تبدل' اور تکمیل شدہ موضوع نہیں' بلکہ اس کی ترکیب اس طرح ہوئی ہے کہ اس میں وسعت اور تغیر و تبدل کی گنجائش ہے یہ حرکی ہے

۳۔ کائنات کی حرکت' تغیر و تبدل' اور تخلیقی عمل کا تسلسل' خدا کی آیات ہیں۔ کائنات کی ماہیت اور حقیقت دو بنیادی اصولوں یا سوالات' یعنی

۱۔ انسان جو اس کائنات میں واحد حرکی و تخلیقی قوتوں کا حامل وجود ہے اس کا اور اس کے اور کائنات کے خالق' یعنی خدا کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ کائنات' انسان اور خدا سے متعلق یہ بنیادی سوالات' تاریخ' تاریخی عمل' جبر و قدر اور معاد کی حقیقت کو ہمارے سامنے لاتے ہیں۔

۱۔ انسان کی تخلیق بہت ہی اعلیٰ ہے اسے علم و قدرت کے ذرائع عطا کئے گئے اسے فطرت پر برتری اور تفوق ہی نہیں بلکہ اس کی تسخیر کے لیے ذرائع علم و قدرت عطا کیے گئے

۲۔ لیکن اس میں کچھ خامیاں اور کمزوریاں بھی ہیں' جو اس کو اعلیٰ مدارج سے پست

سطحوں پر گرا دیتی ہیں۔ اس کی اندرونی کشمکش اسے اپنے مقصود و منشا کے حصول کے لیے بے چین و مضطرب رکھتی ہے اور یہی اضطراب اسے بڑی بڑی صعوبتیں برداشت کر کے اپنی اظہار ذات کے نت نئے مواقع تلاش کرنے میں سب سے بڑی قوت اور مہمیز کا کام کرتا ہے وہ اس کائنات میں اللہ کا خلیفہ ہے اور اس زبردست امانت کا حامل ہے۔ جو اسے کائنات پر تفوق عطا کرتی ہے۔[۳]

۳۔ وہ "ایک تخلیقی فعالیت ہے، ایک صعودی روح جو اپنے عروج و ارتقا میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے"۔

وہ اپنی تخلیقی قوت اور فعالیت کے ذریعے اس کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرتا ہے۔ اور اس عمل میں وہ خدا کے ساتھ شریک عمل ہے اس کی قوت تخلیق اور فعالیت کے اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ ہر لمحہ سرگرم عمل رہے۔ اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی دے اور زندگی کے بڑھتے ہوئے سیل رواں کا ادراک و احساس کرے اور ہمہ وقت ترقی کے مدارج طے کرتا رہے۔

اسے اشیا کا علم عطا کیا گیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اشیا کے معانی و مفاہیم اور ان سے وابستہ جملہ کیفیات و مضمرات اور ان کی فطرت کا صحیح ادراک کر کے ان پر قابو کرے، یوں وہ تغیر کائنات اور اپنی جملہ صلاحیتوں کے استعمال اور اپنی ذمہ داریوں کی بجا آوری کے لیے نئے علوم کے در وا کرتا ہے۔ اقبال کے خیال میں "علم انسانی کی نوعیت تصوری ہے اور تصوری علم کا یہی حربہ ہے جسے ہاتھ میں لیکر انسان حقیقت مطلقہ کے مرئی یا قابل مشاہدہ پہلوؤں کی طرف قدم بڑھاتا ہے"۔[۴]

فطرت کو قرآن اللہ کی آیت قرار دیتا ہے اس کے گہرے شعور، مشاہدے اور

گہرے غور و فکر سے انسان حقیقت علیہ کے شعور کی طرف گامزن ہوتا ہے اس بنیادی اور اساسی تصور اور حقیقت سے یونانی فلسفہ نے انحراف کر کے حقیقت کے سمجھنے میں غلطی کی۔ اقبال کے خیال میں مرئی کی جستجو غیر مرئی کی جستجو کی طرف ضروری قدم ہے عالم واقعیت اور فطرت کے احترام اور اس کا شعور مسلمانوں میں قرآن نے پیدا کیا، اور یوں انہوں نے نئے علوم کی بنیاد ڈالی۔ فطرت کوئی مایا یا بے مقصد کھیل نہیں، یہ ایک عظیم تخلیق کار کا تخلیقی عمل ہے جس کی تخلیق کے پیچھے کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے۔ فطرت کے پیہم انقلابات اور تغیرات کی وجہ سے انسان اپنے آپ کو مختلف اور نئے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ فطرت پر تفوق اور اُس کی تسخیر کا جذبہ اور عمل انسانی زندگی میں تنوع اور وسعت پیدا کر کے انسانی بصیرت و محسوسات کو نئی زندگی عطا کرتا ہے۔ اشیا کے مرور زمانی پر غور و فکر کرتے کرتے اس میں لازمانی کے تعقل کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔[۳۵]

تغیر قرآن کے نزدیک ایک زبردست حقیقت ہے۔ ایک زندہ اور پایندہ تمدن کی تخلیق اسی وقت ممکن ہے جب انسان کو غیر مرئی اور مرئی کا صحیح ادراک اور فطرت کے تغیرات و انقلابات کا احساس ہو۔ انسان کی زندگی تغیر و کشمکش سے بامعنی بن جاتی ہے، جمود بے معنویت کا دوسرا نام ہے۔

۱۔ اقبال کے تصور تاریخ کی صحیح فہم اور ادراک نہج (METHADOLOGY) کے لیے اس کے تصور حیات کی فہم اساسی حیثیت کی حامل ہے وہ زندگی کو بجائے خود ایک بنیادی حقیقت قرار دیتے ہیں۔ جو ان طبعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم ہے جو معمولاً اس سے رونما ہوتے ہیں یہ اعمال محض ایک مخصوص طریق کار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی موجودہ شکل زندگی کے طویل ارتقاء کی وجہ سے ہے۔

حیات ایک وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ یہ ایک بے نظیر مظہر ہے جس کا

کوئی مکانیکی تجزیہ ممکن ہی نہیں، یہ ایک جد و جہد ہے جس کے اعمال کا تجزیہ اس کے دور افتادہ ماضی میں تلاش کرنا ہوگا، جس کا مصدر و منبع روحانی ہے زندگی اقبال کے نزدیک مسلسل عمل، خلاقیت، حادثات و انقلابات اور نفسیاتی فعالیت کی داستان ہے، اور ایک مسلسل تخلیقی عمل اور جد و جہد جو وقت سے وابستہ ہے، ہماری حقیقت مطلقہ کے ادراک میں ایک بہترین ذریعہ ہے۔

خلاقیت آزادی ہے تخلیقی عمل آزادانہ عمل۔ یہ حرکت ہے جو تمام بندشوں سے آزاد ہے۔ تخلیق تکرار کی ضد اور نفی ہے کیونکہ تکرار کا خاصہ میکانیت ہے، خلاقیت یا تخلیق یا آزادانہ عمل ہیں۔ زندگی میں بداہت، ادر برجستگی کا بے پایاں احساس موجود۔ لہٰذا زندگی سرتاسر اختیار ہے جو قید لزوم سے مطلق آزاد ہے بایں وجوہ سائنس کے لیے زندگی کا ادراک ناممکن ہے۔ سائنس زندگی کا مطالعہ میکانیکی طریق اور اصولوں سے کرتی ہے اس کا مطالعہ زندگی کی ادنیٰ شکلوں تک محدود ہے حالانکہ اگر علمائے حیاتیات اس حیثیت سے زندگی کا مطالعہ کرتے، جس حیثیت سے زندگی کا خود ان کے اندرون ذات میں انکشاف ہوتا ہے یعنی وہ دیکھتے کہ ان کا اپنا ذہن جس چیز کو چاہے رد کر سکتا ہے اور جسے چاہے قبول کر لیتا ہے وہ اپنے غور و فکر میں آزاد ہے، ماضی و حال کا محاسبہ اور مستقبل کا تصور بطور ایک حرکت کے کرتا ہے تو انہیں یقین ہو جاتا کہ زندگی کی تشریح میں میکانیات کے تصور سرتاسر ناکافی ہیں۔

اقبال انسانی واردات شعور کی مماثلت پر زندگی کو ایک آزاد اور تخلیقی حرکت عمل قرار دیتے ہیں، اقبال کے تصور زندگی کی صحیح فہم کے لیے ان کے تصور وقت کی فہم انتہائی ضروری ہے جو برگساں اور دوسرے فلاسفہ سے اپنی کلی حیثیت میں یکسر مختلف

ہے۔

اقبال زندگی کو حرکت اور حرکت کو اس کی حقیقت مانتے ہیں کیونکہ حرکت سے ساکن اشیا کا استنباط ہو سکتا ہے لیکن ساکن اشیا سے حرکت کا استنباط نہیں ہو سکتا اقبال اپنے استدلال کو جدید سائنس کے اس اصول کہ جوہر کی حقیقی ہیئت برق ہے مزید قوی بناتے ہیں، کہ "مات جو دیکھنے میں اشیا کا مجموعہ ہے فی الاصل عمل اور حرکت ہے، اشیا حوادث ہیں اور ان حوادث کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے لیکن فکر اقبال کے خیال میں کوئی ساکن شے نہیں، یا ساکن نقطوں کا کوئی سلسلہ نہیں، بلکہ عمل ہے۔ اس اہم نقطہ پر اقبال برگسان پر تنقید کرتے ہیں جس کا نظریہ فکر اقبال کے خیال میں جزئی ہے کیونکہ برگسان کے خیال میں فکر کا اور کوئی منصب نہیں سوائے اس کے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے برگسان زندگی کو غایات سے خالی قرار دیتے ہیں جبکہ اقبال کے خیال میں غایات ہی زندگی کو نشو و نما دیتے ہیں، غایات ہی تقدیر ہے۔ غایات کے بغیر فکر کا عمل دخل ناممکن ہوتا "کیونکہ واردات شعور میں زندگی اور فکر دونوں باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔" اس لیے اقبال کے خیال میں فکر اپنی کنہ میں عین حیات ہے۔ اقبال کے نزدیک برگستان کا یہ تصور کہ زندگی چونکہ ہجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے" اس کے آزادانہ خلاقی کا تصور کو غایات کے نور سے منور نہیں کرتی، اس سے ایک بے بصر بے راہ اور ناقابل ادراک مقصد اور بے نتیجہ حرکت کی شکل میں سامنے لاتا ہے۔

اقبال کے خیال میں برگسان کا تجزیہ وحدت شعور بھی ناکامی ہے، کیونکہ اس کے نزدیک واردات شعور عبارات ہیں ماضی سے اور یہ صرف ماضی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے اور اس میں کارفرما رہتا ہے وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اُس کی آنکھیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں۔ اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا، اس کی توجیہ کسی نہ

کسی غایت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی، خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری"۔ اقبال کے نزدیک تو ادراک کا عمل بھی کسی نہ کسی فوری مفاد یا مقصد کے تحت ہی سرزد ہوتا ہے"

اقبال مقصد کی حیثیت کو ایک دوسرے زاویئے سے دیکھتے ہوئے زندگی اور وقت کی نئی توجیہات سامنے لاتے ہیں ان کے خیال میں مقصد اور مستقبل ایک دوسرے کے جزو لاینفک ہیں۔ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ مستقبل کا انکار مقاصد کے وجود کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ مقاصد ہمارے مستقبل کا تعین کرتے ہیں، ہمارے شعور میں صرف ماضی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستقبل کا ایک واضح پہلو بھی موجود ہے کیونکہ زندگی کبھی بھی مقاصد سے خالی نہیں رہتی۔ ان مقاصد کا تعلق اور اثر صرف ہمارے حال سے یا اس پر محدود نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمارے مستقبل کی بھی نشاندہی کرتے ہیں۔ تصور مقصد اقبال اور برگساں کے فکر و فلسفہ کی کلیات کو سامنے لاتا ہے۔ برگساں حقیقت مطلقہ کی غایت سے اس لیے منکر ہیں کہ اس سے زمانے کی نفی لازم آتی ہے۔ لیکن اقبال نے جس انوکھے انداز سے اس مسئلے کو دیکھا ہے وہ ان کے حرکی فلسفے کے خدو خال کو اجاگر کرتی ہے۔

اقبال غایت کو کوئی طے شدہ مقصد یا منزل قرار نہیں دیتے بلکہ اسے ایک امکان کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ کیونکہ پہلے سے ہی کسی طے شدہ منصوبہ کا مقصد اور معنی ایک اٹل جبریت کے سوا کچھ نہیں۔ یہ تمام ذمہ دارانہ اخلاقی عوامل کے وجود سے انکار ہے زندگی کی کوئی یک رخی تعبیر نہیں ہو سکتی۔ اقبال واردات شعور کے حوالے سے زندگی کو اغراض و مقاصد کی تشکیل اور ان کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی سے عبارت قرار دیتے ہیں۔ زندگی کا کارواں آگے بڑھتا ہے اور اس کی حرکت اور پھیلاؤ سے نئے نئے مقاصد سامنے آتے ہیں اور قدروں کا کوئی عینی معیار بھی سامنے آتا ہے ہماری تکوین تبدیلی تغیر اور انقلابات

میں مضمر ہے، اقبال کے خیال میں "زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گذرتا ہے مگر اس راستے کا تسلسل بے قاعدہ نہیں" ایک وجودِ نامی کے اجزأ کی طرح اس میں ایک نظم ہے تبدیلی کا مطلب بے معنی انتشار نہیں بلکہ نظم اور ضبط ہے" ہر فرد کی روداد حیات ایک وحدت ہے، نہ کہ حوادث کا بے جوڑ سلسلہ" ٹھیک اسی طرح عمل کائنات یا کائنات کا مقصد کوئی بے جوڑ سلسلہ نہیں. کائنات ایک اضافہ پذیر کائنات ہے کوئی بنا بنایا موضوع نہیں. اس کے عمل کی نوعیت انتخابی ہے جبری نہیں. اس میں ماضی کارد یا زیاں نہیں بلکہ ماضی کو ساتھ ساتھ لیے نئے اضافوں کی دنیا کی طرف پیش قدمی ہے اور یہ اضافے وہ امکانات ہیں جو وقوع پذیر ہو سکتے ہیں مستقبل کا وجود محض ایک غیر معین امکان کی حیثیت کا حامل ہے[9]۔

کائنات امکانات اور اضافہ پذیری سے متصف ہے یہ کوئی مادے کا مطلق بے جان ڈھیر نہیں جس کا عدم و وجود برابر ہو. اس میں زمانے کا دخل ہے، اس کی ایک تاریخ ہے یہ ایک تاریخی عمل سے گزرتی ہے۔

کائنات کی حیثیت خدا کے مقابل ذات کی نہیں. بلکہ اس کی نسبت ذات الٰہیہ سے وہی ہے جو سیرت اور کردار کو ذات انسانی سے ہے. قرآن کے مطابق فطرت سنت اللہ اور آیات اللہ ہے. یہ حیات الٰہیہ میں ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے. لہذا سنت اللہ اور آیات اللہ کی حیثیت سے حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں، پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گو ہر لمحے پر متناہی ہوگی، لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے، لہذا ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قایم نہیں کی جاسکتی یعنی وہ غیر محدود ہے

تو بالقوۃ، بالفعل نہیں اور اس لیے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کے نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قایم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے" تو کائنات ذات الہیہ کی پہچان اور علم کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔

زمان و مکان اور مادہ اللہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں ان کا کوئی اپنا اور مستقل وجود نہیں کائنات ذات الہیہ کے لیے کوئی مخصوص حادثہ نہیں کہ اس کا ایک قبل اور ایک بعد ہو اور نہ یہ اللہ کے مقابل موجود لہذا اس سے غیر ہے کیونکہ ایسا کہنے سے مکان کی لامتناہیت اور اس کے حدود میں دونوں کے یہ کائنات جو دیکھنے میں اشیا کا مجموعہ ہے کوئی ٹھوس جسم ہے نہ خلا میں واقع۔ وہ شے نہیں ہے عمل ہے۔ ذات الہیہ کا مسلسل تخلیقی عمل لیکن، اس کی حیثیت یہ نہیں کہ یہ ذات الہیہ کے ساتھ شروع سے ہی موجود ہو۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسری ازلی قوت خدا کے ساتھ یا مقابل ہوگی بلکہ یہ خدا کی تخلیق ہے۔ اور اس کا خلق ہونا ہی اس کی تاریخ، تاریخیت اور تاریخی عمل کی دلیل ہے۔

حوالہ جات

۱۔ تشکیل ص ص ۳-۲
۲۔ ایضاً ص ۱۳
۳۔ ایضاً ص ۱۷
۴۔ ایضاً ص ۲۰
۵۔ ایضاً ص ۲۱
۶۔ ایضاً ص ۷۸
۷۔ ایضاً ص ۷۸
۸۔ ایضاً ص ۷۸-۸۱
۹۔ ایضاً ص ۸۱-۸۴
۱۰۔ ایضاً ۷۹-۸۷

71.72 Blank

تصوّرِ خُدا

اقبال خدا کو ایک انا اور شخصیت مانتے ہیں وہ محیط بر کل خودی
ہے جو ہر فرد کی زندگی اور فطرت کا حقیقی سرچشمہ ہے، حقیقت مطلقہ کی زندگی کا
ہر لمحہ خلاقی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بداعت کا اظہار ہوتا ہے اس کی
زندگی زمانِ مسلسل کی زنجیروں سے آزادی اور اس کے لیے لمحہ بہ لمحہ خلاقی کی زندگی ہے
اس کا ہر عمل سرتا سر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار
خاصہ ہے میکانیاتی طریق کار۔

وہ سرتاسر مطلق اور اس کا وجود مستقل بالذات ہے. ہر شے اُس کی
تخلیق ہے، اس لیے اس کے لیے غیر ذات کی حیثیت مقابل ذات کی نہیں. یہ انائے
مطلق ہی تمام حقیقت ہے. اس کی زندگی استدامِ محض کی زندگی ہے اس میں ہر لمحہ تغیر
ہے. لیکن یہ تغیر نہ تو اس کے بدلتے ہوئے رویوں کا ایک تواتر ہے اور نہ علامتِ نقص
بلکہ اس کی مسلسل خلاقی کا اظہار ہے، ذاتِ الہٰیہ کے سلسلے میں لفظ تغیر پر منفی یا میکانیائی

معنی نہیں لگائے جا سکتے بلکہ وہ بذاتہ کامل و مکمل اور ہمہ تن خلاق ہے اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر سے متعین ہوتے ہیں خارج سے اس پر کوئی اثر یا عمل نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مقابل یا خارج میں کسی شئے کا وجود نہیں وہ خبیر و بصیر و علیم ہے[۲]۔ اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں، اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں اس کی زندگی انکشاف ذات کی زندگی ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔ انسان کا ہنوز جستجو اور ناکامی کی علامت ہے لیکن ذات الٰہیہ کا ہنوز اُن لاانتہا تخلیقی امکانات سے عبارت ہے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے ایک حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آئیں۔ لیکن جس کی شانِ کلیت میں اس سارے عمل کے باوجود سرمو فرق نہیں آتا وہ ایک بالبصر اور خلاق مشیت ہے وہ بے مثل اور یکتا ہے، فرد یا انا جو اپنی تمام تخلیقی قوت اور عمل کے لیے توالد و تناسل سے منزہ و مبرا ہے[۳]۔

ماہیت اور صفات الٰہیہ کا مسئلہ جس کا تعلق تخلیق، کائنات اور انسان کی جملہ حیثیات سے بہت گہرا ہے ابتدا[۴] سے ہی مذہب و فلسفہ میں انتہائی مشکل گنجلک اور مختلف الفیہ مسئلہ رہا ہے اسلامی مذاہب اور فلسفیانہ اسکولوں اور متکلمین و محدثین نے بھی اس پر انتہائی بحثا بحثی کی ہے۔ اقبال جو جدید مغربی فلسفیانہ مکاتب اور اسلامی و مشرقی مذہبی و فلسفیانہ روایات سے واقف ہیں انہوں نے اس مسئلے پر کئی زاویوں سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی بحث سے ان کے تاریخ، تاریخی عمل، کائنات اور انسان سے متعلق نظریات واضح ہو کر سامنے آتے ہیں، ماہیت و صفات الٰہیہ کے سلسلے میں جس چیز کو سب سے زیادہ اقبال کے ہاں اہمیت ہے وہ تصور شخصیت ہے۔ وہ اس تصور کے تانے بانے قرآن کی آیات سے بنتے ہیں، خدا کی بے مثل ذات اور یکتا شخصیت پر جو توالد و تناسل کے تمام رجحانات اور

لازماً اس سے متعلق کمزوریوں سے بالا و برلہے، قرآن میں بہت زیادہ زور دیا گیا ہے،
قرآن کی سورۃ اخلاص اس کی سب سے بڑی اور عیاں مثال ہے۔ یہ سورۃ جو اپنی
ماہیت اور سیاق و سباق میں مابعد الطبیعی مسایل سے بحث کرتی ہے، وہیں اسلام کے
تصور و فلسفہ جمال کی سب سے بڑی پیش کار اور بنیاد گزار ہے اسلامی جمالیات تصوراتی
اور علامتی ہے، جب کہ دوسرے مذاہب اور قوموں کی جمالیات مجسماتی ANTHROPO-
LOGICAL ہے۔ اسلام میں مصوری، سنگ تراشی اور بت سازی حرام ہے اسلامی تہذیب
نے کبھی بھی اُن چیزوں کو نہ اپنے ڈھانچے میں جگہ دی اور نہ پروان چڑھایا۔ ان چیزوں
کے بجائے خطاطی اور عمارات کی تعمیر کی صورت میں مسلمانوں کی جمالیات اور جمالیاتی حس
نے کیا کیا رنگ اختیار کیے۔؟

قرآن کی سورۃ نور کی آیت ۳۵ جس میں اللہ کو نور سے مشابہت دی
گئی ہے۔ اس کی شخصیت اور اسلامی جمالیات کی دوسری مثال ہے اقبال نے مسلم فلاسفہ،
علی الخصوص غزالی کی آیت نور کی تشریحات سے جو بہت حد تک وحدۃ الوجودی ہے۔
انحراف کرتے ہوئے جدید سائنسی تناظر میں اس پر بات کی ہے اور اسی حوالے سے اسے
ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت کا حامل قرار دیا ہے جدید سائنسی تناظر کی روشنی
میں نور ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف اشارہ ہے۔ تصور انفرادیت سے متناہیت اور
لامتناہیت کی حیثیت و تشریح کے بارے میں جو سوالات پیدا ہوتے ہیں، اقبال نے انہیں
خدا کی فعالیت کو زماں و مکاں کے رنگ میں رنگنے اور حدود میں مقید کرنے کی پیداوار
قرار دیا ہے۔ "ذات الہیہ کے ماورا اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زماں و مکان کا وجود
ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت زماناً اور مکاناً محدود یا الگ تھلگ
ٹھہرائیں لہٰذا ذات حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے نہ ہم انسانوں

کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں، اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے، ان کا جزوی مظہر ــــــ ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے، استداد اور پہنائی میں نہیں، وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے، لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔ مسئلہ تخلیق اس لیے پیدا ہوجاتا ہے کہ ہم عالم فطرت کو ایک ماضی کا حادثہ یا تخلیق جو اپنے آپ قایم، اور ہمارے بالمقابل موجود ہے سمجھتے ہیں۔ اس مسئلے کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ ہم اس کو اس کے خالق سے الگ سمجھتے ہیں، جواب محض ایک تماشائی کی حیثیت سے اپنی تخلیق کو دیکھ رہا ہے حالانکہ اقبال کے مطابق کائنات نہ کوئی ماضی کا حادثہ یا تخلیق اور نہ اپنے آپ قایم اور اس حیثیت سے اپنے خالق کی غیر ہے بلکہ یہ خالق کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں یہ وہ تعینات ہیں جن کے ذریعے ہم حیات الٰہیہ کا ادراک کرتے ہیں۔ کائنات کوئی ٹھوس مادے کا ذخیرہ نہیں بلکہ عمل ہے خدا کا تخلیقی عمل ذات الٰہیہ کے لیے جملہ حوادث کی حقیقت ادراک کے ایک عمل واحد کی ہے[5]، حقیقت مطلقہ ایک "انا ہے، اس لیے کہ انیت مطلقہ سے ہی انیتوں کا صدور ممکن ہے انیتیں قدرت مطلقہ کی تخلیقی قوت کا اظہار ہیں اس اظہار میں فکر و عمل کی دوئی نہیں، بلکہ یہ ایک دوسرے کے مترادف ہیں" کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے سب کی بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا کچھ اور نہیں" یہ کائنات انیتوں پر مشتمل ہے۔ اور ہر انیت کا استعداد و حیثیت کے مطابق اظہار بھی جہاں تک علم الٰہی کا تعلق ہے اس کی

استدلالی نہیں، بلکہ اس کا فعل علم فعل تخلیق کا مترادف ہے وہ ہر شے پر محیط ہے اور کوئی بھی شے اس کے مقابل موجود یا اس کی غیر نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے، جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں۔ بلا واسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آجاتا ہے"[6]

اللہ کا علم ایک زندہ اور تخلیقی فعالیت ہے، اس لیے یہ کائنات نہ تو کوئی جامد بنی بنائی ساکن شے ہے اور نہ ماضی کا کوئی حادثہ بلکہ ہر آن ایک تخلیقی عمل کے مترادف ہے اور اس سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ اللہ کا مستقبل ایک غیر معین امکان کی حیثیت سے پہلے سے موجود ہے وعلم الٰہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کلی کی حیثیت سے کرنا جس میں ہر شے ماضی کا ایک حادثہ، یا پہلے سے ترتیب دی ہوئی ہے "تخلیق کے لفظ کو بے معنی بنا دیتا ہے اور ہمارے لیے خالق کے تصور کو ناممکن بھی"۔ یہ اس لیے کہ تاریخ کی مثال اگر پہلے سے متعین شدہ حوادث کی ایک ایسی تصویر کی ہے جو اب بتدریج ہمارے سامنے آرہی ہے تو اس میں ابداع کی گنجائش ہے نہ ندرت کی"۔ جب کہ قرآن کے مطابق اللہ ہر لمحہ ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے یعنی اس کا تخلیقی عمل ہر آن نیا اور جاری ساری ہے ـــــــ

ـــــــ حوالہ جات ـــــــ

۱. تشکیل جدید ـــــ ص ۷۸ ـــ ۷۷
۲. ایضاً ـــــــــ ص ۲ ـــ ۹۰
۳. ایضاً ـــــــــ ص ۹۲
۴. ایضاً ـــــــــ ص ۹۹
۵. ایضاً ـــــــــ ص ۱۱۶ ـــ ۱۰۰
۶. ایضاً ـــــــــ ص ۱۱۸

77-78 Blank

تصوّر کائنات

کائنات کے سلسلے میں سب سے اہم سوال اس کی ماہیت اور حیثیت اصلی کا ہے۔ اس اہم نکتہ کے بیان پر تمام فکری مکاتب کو چار مکاتیب میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ مادیت ۔ ۲۔ تصوریت یا عینیت ۔ ۳۔ تصوری مادیت یا مشکرانہ مذاہب ۔ ۴۔ اسلام

مادیت کے مطابق تمام کائنات مادہ یا جواہر ابدی سے وجود میں آئی ہے مادہ یا ان ابدی جواہر میں حرکت، نئی نئی تراکیب اور انتشار کے باعث ایشاً وجود میں آتی ہیں، جو بھی واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، اتفاقی نہیں بلکہ ایک قانون لزدم کے تحت ظہور میں آتا ہے روح مادہ کی ترقی یافتہ شکل ہے مادہ سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ۔

دیمقراطیس مغربی فلسفہ مادیت کا پہلا ترجمان ہے مشرقی یا ہندی فلسفہ میں چارواک مکتبِ فکر مادیت کا ترجمان ہے

۱۔ تصوریت یا عینیت کا فلسفہ افلاطون نے پیش کیا، اُس کے خیال میں اشیاء کی

اپنی الگ اور منفرد اور مستقل حیثیت نہیں۔ اصل اور حقیقی وجود تصورات کو حاصل ہے تصورات کا حس عالم سے ماورا اپنا الگ وجود ہے۔ اشیاءُ یا منفرد مظاہر اپنے وجود میں کلی تعقل یا تصور کے تابع ہیں۔ ان کا وجود اسی حد تک ہے جس حد تک وہ اس تصور میں شریک ہیں۔ ہر نوع کا ایک تصوُر ہے۔ اضافات وصفات بھی اسی میں شامل ہیں۔ افلاطون کے بعد کی تحریروں سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ اس نے ان تصوّرات کی تحدید کرلی اور اس کی توجہ زیادہ تر اقدارُ پر ہی مرکوز رہی۔ احساسات سے انسانی علم کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن یہ انسان میں ایقان پیدا نہیں کرسکتے کیونکہ ان میں ہر لمحہ تغیر ہوتا رہتا ہے۔ احساسات کی بدولت انفرادی رائے کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن تعقل یا کلی تصوُر ناقابلِ تغیر ہے۔ وہ تمام منفرد اشیاءُ کا احاطہ کرتا ہے اسی سے علم کا حصول بھی ہوتا ہے۔ اپنے پیش رو پارمنی ڈس کے اس خیال سے کہ تغیر پزیر اشیا حقیقی نہیں ہو سکتیں، افلاطون اتفاق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقت کا حصول احساسات سے ماورا عالم میں ہی ہوسکتا ہے۔ یہ کلی تصوّرات ہی علم کا موضوع ہیں ان تمام تصورات کی منتہا تصور خیر میں ملتی ہے اور یہی افلاطونی نظام میں خدا کا قایم مقام ہے۔ نہ تو افلاطون کے پاس اور نہ بعد کے یونانی مفکرین کے پاس خلق عالم کا تصور ملتا ہے۔ افلاطون کے خیال میں مادہ 'عدمُ' ہے اس میں تصورات کے انعکاس سے عالم محسوسات کا ظہور ہوتا ہے۔ تصوّرات کی دنیا ماورائی مثالی دنیا ہے اور مظاہر یا محسوسات کی دنیا اس کی نقل ہے بایں وجہ اس عالم میں لامحدود و محدود کا امتزاج پایا جاتا ہےُ۔

افلاطون کی اس رائے کا تتبع کہ مادہ 'عدمُ' ہے بعد میں کئی مسلم مفکرین نے بھی کیا۔ لیکن ان کے ہاں کسی ماورائی مثالی دنیا کا تصور نہیں ملتا۔ افلاطون اس زندگی سے قبل روح کا وجود تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے خیال میں اس کا مقام

درمیانی ہے یعنی اس کو نہ تو تصورات کی ابدیت حاصل ہے اور نہ محسوسات کا تغیر و تبدل، روح کی بقا کا ضامن تصورات کا وہ مشاہدہ ہے جو اس زندگی سے پہلے اس کو حاصل تھا۔ اسی بنا پر وہ فنا سے محفوظ رہتی ہے۔ ہاں روح کی صرف وہی جہت جس کا تعلق عقل سے ہے قایم رہتی ہے[2]۔

افلاطون کے علیٰ الرغم ارسطو کا خیال ہے کہ کلی تصورات کی دنیا کا محسوسات یا مظاہر کی دنیا سے الگ کوئی وجود نہیں، مادہ "عدم" نہیں بلکہ امکان ہے۔ صورت یا عالم مظاہر کا ظہور اسی امکان کی حقیقت میں تبدیلی کا نام ہے۔ تبدیلی کے اس عمل کی جسے وہ حرکت کا نام دیتا ہے، نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس حرکت کا محرک اول یعنی خدا خود غیر محرک اور روحی ہے یعنی غیر مادی، ارسطو اسے محرک غیر محرک کا نام دیتا ہے، اس کی حقیقت فکر ہے، لیکن اس فکر کا معروض کوئی باہر کی شے نہیں بلکہ وہ خود ہے فطرت اس کے مطابق ایک درجہ داری نظام ہے۔ تمام اشیا میں زندگی کی جھلک ہے۔ حیوانات کے پاس احساس کی صلاحیت بھی ہے اور نقل مکانی کی بھی، جو دوسری اشیا کے پاس نہیں، صرف انسان کے پاس تفکری روح ہے، ہر شے میں امکان کی گنجائش ہے، لیکن خدا کی ذات میں نہیں کیونکہ وہ حقیقت مطلقہ ہے۔ خدا اس کے خیال میں فکر خالص ہے نہ کہ خالق کائنات، خدا کائنات کو اپنے امر یا حکم سے متحرک نہیں کرتا بلکہ کائنات میں خدا کا اشتیاق جاگزیں ہے اور اسی سے وہ متحرک ہوتی ہے[3]"۔

وحدۃ الوجودی صوفیا اور اولین مسلم مفکرین پر ارسطو اور فلاطونس کے فلسفے کی چھاپ واضح نظر آتی ہے، جن کے خیال میں اس دنیا کی حیثیت صدوری ہے نہ کہ تخلیقی،

مسلم فلاسفہ جس روح کل یا عقل کی بات کرتے ہیں وہ فلاطونس کے نظام فلسفہ میں NOUS یا عقل کل ہے۔ یہ عقل کل عالم مثال یا تصورات کی حامل ہے یہی اصل عالم ہے۔ دنیائے مظاہر اسی عالم مثال کی ایک پُرفریب تصویر ہے عقل سے اس کی تمثال کا ظہور ہوتا ہے جو روح ہے اور اسی سے مادہ ظہور میں آتا ہے جو عدم محض ہے اور وجود حقیقی کی نفی ہے روح کا آخری مقصد اپنی اصل سے وصل ہے۔

وحدۃ الوجودی صوفیا کے خیال میں کائنات خدا کا عکس یا ظل یا صدور EMANATION یا ظہور MANIFESTATION ہے نہ کہ اس کی تخلیق اس کی اپنی کوئی حقیقت وحیثیت نہیں۔ یہ غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ اس صوفیانہ تصور کائنات کے تانے بانے فلسفہ اشراق کے بانی فلاطونس کے فلسفہ سے ملتے ہیں ہندو فلسفہ میں ویدانت کے شارح اعظم شنکرا کے تصورات بھی اس سے بالکل ملتے جلتے ہیں۔

کائنات کا اسلامی تصور ان تمام تصورات سے بالکل الگ اور ان کے بالکل مخالف ہے۔ قرآن کے مطابق خدا اس کائنات کا خالق، مالک اور رازق ہے۔ یہ کائنات خدا کا صدور یا ظہور نہیں بلکہ اس کی تخلیق ہے۔ اس کا تخلیقی عمل ہر آن دہر سو جاری وساری ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ کائنات خدا کی تخلیق اور اس کا تخلیقی عمل ہے ایک منفرد اور الگ وجود کی حامل ہے لیکن یہ خدا کے مقابل وجود نہیں۔ اس کی تخلیق بامقصد و بامعنی ہے کوئی کھیل نہیں۔ یہ انسان کیلئے جو خدا کا خلیفہ ہے میدان عمل ہے کائنات کوئی جامد شے نہیں، بلکہ خدا کے تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہر لمحہ تغیر پزیر ہے۔

اقبالؔ کے خیال میں کائنات کا وجود حقیقی ہے، موضوع یا معروض یا عالم اور معلوم دو الگ چیزیں ہیں۔ علم کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ عالم کے مقابل کوئی شے ہو جس کے بارے میں وہ جاننا چاہتا ہو۔ ہمارے ادراکات ہم پر اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں۔ وجدان کی سطح پر بھی موضوع اور معروض کی ثنویت کا مکمل خاتمہ نہیں ہوتا۔ خودی کے لیے عمل ضروری ہے۔ خودی اپنی نشو و نما اور حیات کے لیے ماحول کی متقاضی ہے جس سے وہ برسرِ پیکار رہتی ہے ماحول یعنی خارجی عالم خودی کے وجود کے لیے لازمی ہے۔

اقبال اس سوال کے جواب میں کہ اس کائنات کی ماہیت کیا ہے قرآن کے حوالے سے تین اہم نکات کی طرف توجہ دلاتے ہیں[1]۔ کہ کائنات کی تخلیق کوئی کھیل نہیں، بلکہ اس کے پیچھے ایک بڑا مقصد ہے[2] یہ کائنات کوئی تکمیل شدہ ناقابلِ تغیر و تبدل، اور جامد موضوع نہیں بلکہ اس میں وسعت کی گنجائش ہے[3]۔ یہ کائنات اللہ کی آیت ہے[4] فلاسفہ اور ماہرِ طبیعیات نے اس کائنات کی ساخت ماہیت کے بارے میں مختلف نظریات قایم کئے ہیں ارسطو سے نیوٹن تک مغربی فلاسفہ و ماہرینِ طبیعیات کے خیال میں

یہ کائنات خارجی عالم مادی ہے یہ چھوٹے چھوٹے سخت ناقابلِ تقسیم اور جامد جواہر سے بنی ہے جو ایک خلا میں واقع ہے جسے مکان کہتے ہیں۔ ان جواہر کے امتزاج و ترکیب سے اشیا بنتی ہیں، جواہر کا وجود حقیقی ہے باقی اشیا عارضی ہیں

اقبال نے برکلے کے حوالے سے اس نظریے کا رد کیا ہے کائنات کا یہ تصور اشیا کو جوہریت سے منسوب کرنے پر قایم ہے برکلے کے پیش رو جان لاک نے طبیعی اشیا کی خاصیتوں کو دو حصوں یعنی بنیادی جیسے جسمیت، پھیلاؤ صورت و شکل

اور ثانوی جیسے رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ میں تقسیم کیا۔ اول الذکر خلقی ولائینفک اور موخرالذکر موضوعی ہیں یعنی ان کا دار مدار مشاہدہ پر ہے۔ برکلے نے لاک کے نظریے کی توسیع تو کی لیکن اس کی اشیا کی صفات یا خاصیات کی تقسیم کو ناقابل قبول قرار دیتے ہوئے تمام صفات کو ذہنی قرار دیا۔ اس نے اس نظریے کی تردید کی کہ مادہ ہمارے حواس کی نامعلوم علت ہے[۳۸]

برکلے کے نظریہ مادیت سے انکار کی حد تک اقبال اس سے اتفاق کرتا ہے لیکن وہ اس کی طرح خارجی عالم کے وجود سے منکر نہیں۔ لاک کا مذکورہ بالا نظریہ الوان و اصوات کو محض داخلی کیفیات کے طور پر پیش کرتا ہے نہ کہ اجزائے فطرت کے طور پر ہمارے کانوں، آنکھوں میں غیر مرئی امواج اور غیر مسموع ارتعاشات داخل ہوتی ہیں نہ کہ رنگ یا آوازیں یوں فطرت کی ترجمانی کے بجائے دو ٹکڑوں میں اس کی تقسیم ہو جاتی ہے اول۔ ذہنی تاثرات۔ دوم: ناقابل تصدیق مدرکات جو ذہن کو متاثر کرتے ہیں، یوں یہ نظریہ وائٹ ہیڈ کے مطابق عالم فطرت کے ایک حصہ کو خواب اور دوسرے حصّہ کو تیاس میں بدل دیتا ہے طبعیات کی ساری عمارت مشاہدات و تجربات پر کھڑی ہے یہ نظریہ اس کو زمین بوس کر دیتا ہے کیونکہ یہ تمام حسی شہادتوں کو ناظر کے ذہنی ارتسامات یا تاثرات کے علاوہ کچھ اور نہیں مانتا۔ یوں علم طبعیات کو قدیم نظریہ مادیت جس پر اس نے اپنے مسکن کو تعمیر کیا تھا ڈھانا پڑا۔ اقبال کے الفاظ میں "یوں طبعیات نے اپنی اساسات کی تنقید سے خود ہی اس بت کو توڑ ڈالا جسے اُس نے تراشا تھا اور وہ اختباری روش جس نے گویا سائنس کو مادیت پر مجبور کر رکھا تھا بالآخر مادے ہی کے خلاف لغاوت پر اتر آئی" اس لیے

کہ اشیائے وہ داخلی کیفیات نہیں جو مادہ ایسی ناقابل ادراک شے کی بدولت ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہیں. برعکس اس کے تحقیقی مظاہر اور عالم فطرت کا تار و پود جو ویسے ہی ہمارے علم میں آجاتی ہیں جیسے فی الواقعہ خارج میں اُن کا وجود ہے۔"

آئن سٹائن کے نظریہ اضافت نے کلاسیکی طبعیات کی جامد مادیت اور مادہ کا تصور جس کا نمایندہ نیوٹن ہے اور جس کے خیال میں مکان ایک خلائے مطلق ہے اور جملہ اشیاء اس میں واقع (یا خالص مادیت کا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی قایم بالذات شے ہے) پر کاری ضرب لگائی۔ عالم کوئی تکمیل شدہ شے نہیں جو کسی خلا یعنی مکان میں واقع ہو کیونکہ اگر یہ اشیائے نابود ہو جائیں یا" اس میں سے نکال لی جائیں تو کیا مکان ویسی ہی حالت میں رہے گا. جیسا کہ وہ اشیاء کی موجودگی میں ہے؟ نہیں! مکان یقیناً ایک نقطے کی حد تک سکڑ جائے گا. لہذا مکان کوئی معروضی (خارجی) حقیقت نہیں. مکان کے غیر حقیقی ثابت ہونے سے اس میں واقع جامد جواہر کا غیر حقیقی ہونا بھی لازم آتا ہے

اسطرح کلاسیکی طبعیات کی جامد مادیت ناپید ہو جاتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریات کی تفہیم وتشریح کیلئے اقبال نے برٹرنڈ رسل کو پیش کیا ہے جس کے مطابق نظریہ اضافیت زمان و مکان کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے شے یا جوہر SUBSTANCE کے روائتی تصور کو اکھاڑ پھینکا۔ مادہ کی عام فہم تشریح یوں کی جاتی ہے کوئی ایسی شے جو مکان میں حرکت اور زمان میں قایم رہتی ہے لیکن نظریہ اضافیت نے مادہ کو صرف باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام قرار دیا۔

وائٹ ہیڈ کے خیال میں مادہ ایک عضویہ یا نامیہ ORGANISM ہے یہ کوئی ساکن و جامد شے نہیں جو کسی خلا میں واقع ہو بلکہ حادثات و واقعات کی ترکیب ہے جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے فکر اس غیر منقطع

یا مسلسل بہاؤ کو علیحدہ علیحدہ غیر متحرک وحدتوں میں تقسیم کر دیتی ہے جن کے باہمی تعلق سے زمان و مکان کے تصورات جنم لیتے ہیں [۵۳]

اقبال نے مسئلہ مکان کو مسئلہ زمان یا حرکت کے تعلق سے حل کرنیکی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں اس نے ماقبل سقراط فلسفی زینو کے فلسفہ حرکت فی المکان پر بحث کی ہے۔ زینو کے خیال میں حرکت فی المکان غیر حقیقی ہے اقبال نے اس کے دو دلائل کا ذکر کیا ہے جو بہت مشہور ہیں [۱] یعنی کسی جسم کو کسی نقطہ تک پہونچنے کے لیے اس فاصلے کے آدھے اور اس ادھے کو قطع کرنے کے لیے اس کے آدھے کو قطع کرنا ہوگا علی ہذالقیاس یوں ایک جسم کو ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک پہونچنے کے لیے لامتناہی نقطوں سے گزر کرنا ہوگا جو ناممکن ہے لہذا حرکت غیر حقیقی ہے۔ تیر پرواز نہیں کرتا، کیونکہ دوران پرواز اس کا کسی نہ کسی نقطے پر قیام ہوگا غیر متحرک نقاط سے گزر کرنا ناممکن ہے لہذا حرکت غیر حقیقی ہے، حرکت کے غیر حقیقی ہونے سے مکان مطلق کا غیر حقیقی ہونا صادر آتا ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زماں و مکان اور حرکت جو نقاط و لمحات پر مشتمل ہیں، کا لامتناہی تجزیہ ممکن نہیں۔ ان کے خیال میں زمان و مکان کی ایک محدود تقسیم سے حرکت کا اثبات کیا جا سکتا ہے ابن حزم نے اشاعرہ کے ان تصورات کا رد کیا موجودہ طبعیات اور ریاضی اس کے نظریات سے متفق ہیں۔ یوں زینو کے مغائرات کا اشاعرہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ البتہ دور حاضر کے فلاسفر میں سے برگسان اور برٹرنڈ رسل نے اس کے دلائل کی تردید کی۔

برگسان کے مطابق حرکت ایک تغیر کی حیثیت سے اصل حقیقت ہے۔ زینو نے زمان و مکان کا مطالعہ عقل یا فکر کے نقطہ نظر سے کر کے ان کا ایک

غلط تصور قایم کیا. عقل حقیقی تغیر کا احاطہ نہیں کر سکتی. یہ محض جامد تعقلات کو گرفت میں لانے کی کوشش کرتی ہے۔

رسل نے کنٹور کے نظریہ تسلسل کی بنیاد پر ان دلایل کا رد کیا. کنٹور کے مطابق زینو کا یہ کہنا غلط ہے کہ تیر اپنی پرواز کے دوران کسی نہ کسی مقام پر ہوتا ہے اور حرکت میں نہیں ہوتا کیونکہ ہر دو نقاط کے درمیان لامتناہی نقاط موجود ہیں۔ ان کے درمیان کوئی خلا موجود نہیں۔ زمان و مکان کنٹور کے مطابق مسلسل ہیں. لامحدود مقامات کے سلسلے میں اور لامحدود لمحات کے سلسلہ میں کلی مطابقت ہوتی ہے۔ رسل کے اپنے الفاظ میں "مقامات اور آنات کے ایک لامتناہی سلسلے میں جب کبھی حرکت کی جائے گی تو ہر نقطے کے مقابلے میں ایک لمحہ ضرور موجود ہوگا" [9] یوں اس نظریہ کے مطابق زمان و مکان اور حرکت کا اثبات ہوتا ہے لیکن اقبال کے خیال میں اس مشکل کا کوئی حل نہیں کیونکہ تسلسل کا ریاضیاتی تصور بحیثیت ایک لامتناہی سلسلہ کے اس ذہنی تصویر پر منطبق ہوتا ہے جس کا ادراک خارج سے ہوتا ہے حرکت بحیثیت فکر یا حرکت جو ہمارے حسی مشاہدے میں آتی ہے قابل تقسیم ہے لیکن حرکت بحیثیت عمل ناقابل تقسیم ہے. حرکت بحیثیت عمل کو تقسیم کرنا اس کو فنا کرنے کے مترادف ہے۔

آئن سٹائن مکان کو حقیقی، مانتا ہے لیکن ناظر کے لیے اضافی۔ وہ نیوٹن کے مکان مطلق کا ابطال کرتا ہے. ہر شے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں میں تغیر و تبدل ممکن ہے اس کی جسامت، شکل اور کمیت ناظر کے اپنے عمل اور رفتار کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتی ہے حرکت اور سکون بھی ناظر کے لیے اضافی ہیں. یوں قدیم طبعیات کا یہ تصور کہ مادہ کوئی مطلق اور قایم بالذات شے ہے کا نظریہ اضافت رد کرتا

ہے۔ زمانی مکانی قالب کا دار مدار ناظر پر نہیں۔ بلکہ اس نقطے پر ہے جس سے ناظر کا جسم وابستہ ہے ناظر کے بجائے کسی کے آلہ کا استعمال بھی ہو سکتا ہے یوں نظریہ اضافت سے اس تصوریت کا ثبوت نہیں ملتا جس کا وِلڈن کار نے غلطی سے نتیجہ اخذ کیا ہے۔

اقبال کے خیال میں حقیقت اپنی ماہیت میں روح ہے، آسٹائن کے نظریہ پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ سائنس کا نظریہ ہے اس کا متعلق اشیا کی ترکیب سے ہے۔ ان کی ماہیت سے نہیں لیکن اس نظریہ کی دو خوبیاں ہیں ا، کہ اس نے قدیم طبعیات کے مادہ سے متعلق تصور کا رد کیا اس نے فطرت کے وجود خارجی سے انکار نہیں کیا۔ جوہر جدید طبعیات کے مطابق کوئی مستقل شے نہیں جو بدلتے ہوئے حالات کی حامل ہو بلکہ باہم مربوط حادثات و واقعات کا ایک نظام ہے۔ واہٹ ہیڈ کے مطابق مادہ ایک "عضو" ہے ۔۔۔ ۲، اس نظریہ نے مکان کو مادے کے تابع کر دیا۔ آئنسٹائن کے خیال میں کائنات کوئی جزیرہ نہیں جو کسی غیر محدود مکان میں واقع ہے۔ یہ متناہی ہے لیکن غیر محدود اس سے پرے کوئی خلا نہیں۔ مادے کو اگر مکان سے نکال دیا جائے تو وہ ایک نقطے میں سمٹ جائے گا۔ ؎

لیکن اس نظریے سے زمان کا وجود غیر حقیقی بن جاتا ہے۔ زمان کو مکان کا چوتھا بعد قرار دینے سے مستقبل پہلے سے قایم اور ماضی کی طرح ایک متعین شے بن جائے گا۔ لہذا اس نظریے کے مطابق زمانہ تخلیقی حرکت سے محروم ہو جاتا ہے۔ صرف بندھے بندھائے حادثات ہو جاتے ہیں جنہیں ہم دیکھتے ہیں یوں یہ نظریہ زمان کی جملہ خصوصیات کا احاطہ نہیں کرتا۔ آئنسٹائن کا نظریہ

زمان برگسان کے زمان سے جسے وہ استدام کہتا ہے مختلف ہے لیکن اس نے جس حقیقت کو زمانہ کہا ہے وہ زمان متسلسل بھی نہیں جیسے کانٹ نے علیت کی روح قرار دیا ہے۔ علت و معلول کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس کے مطابق معلول علت کا نتیجہ ہے۔ اگر ریاضیات کے زمانے کو زمان متسلسل کہا جائے تو نظریہ اضافت کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ ناظر اور اس نظام کی رفتاروں میں جہاں حوادث واقع ہو رہے ہیں خاطر خواہ تبدیلیاں کرتے ہوئے ہم معلول کو علت سے پہلے لے آئیں لہذا زمانے کو مکان کی چوتھی جہت کہنا اس کی نفی کرنا ہے۔ شعور اور حیات کے حوالے سے اقبال مسئلہ کائنات پر ایک دوسری جہت سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شعور زندگی ہی کا ایک انحراف ہے اور اس کا کام زندگی کی رفتار کے لیے ایک نقطہ نور مہیا کرنا ہے یہ وہ تناو کی حالت اور ارتکاز بالذات کی کیفیت ہے جس کے ذریعے زندگی موجودہ عمل سے غیر متعلق تمام یادوں اور تعلقات کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ شعور کے کوئی حدود نہیں یہ گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ اس کو مادی عمل کا ثانوی مظہر کہنا اس کی آزاد فعالیت کی نفی ہے علم شعور کے منظم اظہار کا نام ہے، لہذا اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار علم کا انکار ہے۔

شعور حیات ہی کا ایک خالص روحانی اصول ہے اس کا کام تنظیم و ترتیب ہے۔ لیکن یہ عمل مشینی عمل سے قطعاً مختلف ہے۔ مشین کا عمل باہر سے متعین ہوتا ہے جب کہ شعور کا عمل داخلی اور روحانی ہے ایک خالص روحانی توانائی کا تصور ہم حسی اجزا کی مخصوص ترکیب سے ہی کرتے ہیں جس میں اس روحانی توانائی کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ دوسرا اور کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہم اس ترکیب کو ہی روحانی توانائی کی اساس قرار دیتے ہیں سائنس نے مشین کے تصور کو فطرت پر منطبق کر کے

اسے فطرت کی توضیح و تشریح کا ہمہ گیر اصول مان لیا۔ میکانیت کا تصور طبعیات کا تصور ہے۔ چنانچہ حیاتیات میں میکانیت کی مخالفت اور موافقت میں ایک زبردست نزاع جاری ہے۔ اقبال سائنس اور طبعیات کو قابل اعتماد علم کا ذریعہ ماننے کے باوجود اس بات کا برملا اظہار کرتا ہے کہ سائنس حقیقت کا علم جزوی ہے نہ کہ کلی اور اس کے پاس حقیقت کا کوئی باقاعدہ نظریہ نہیں۔ اس لیے سائنس مادہ، حیات اور ذہن سے متعلق سوالات کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ فطرت بحیثیت موضوع سائنس، ایک مصنوعی پیداوار ہے، جس کا مطالعہ وہ ایک مخصوص انتخابی عمل سے کرتی ہے اس کے علی الرغم مذہب حقیقت کا بحیثیت کل مطالعہ چاہتی ہے۔ جزوی نظریات و مناہج کا اطلاق حقیقت کے مختلف اور مطلوبہ اجزاء پر ہی ہوگا، کل پر نہیں۔ حیات اور ذہن کی سطح پر ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا طبعی علوم میں تصور علت و معلول کا ایک جواز ہے۔ علت کو معلول پر تقدم ہے لیکن حیات اور شعور کی سطح پر اس کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور یہ اپنا جواز کھو دیتا ہے ہمیں اپنے تصورات کی ضرورت پڑتی ہے جن کا تعلق فکر کے ایک جداگانہ نظام سے ہے کیونکہ زندہ اجسام کے اعمال و افعال کو جو ایک خاص مقصد کے تحت سرزد ہوتے ہیں، ’لی اعمال سے کلی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ زندہ اجسام کی توضیح و تشریح میں ہمیں علت کے بجائے حالات و مقاصد کو سامنے رکھنا پڑتا ہے جو علت کی طرح خارج کے بجائے اندر سے عمل کرتے ہیں لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زندہ اجسام کے کچھ اعمال ایسے ہوتے ہیں جو طبعی و کیمیاوی قوانین کے تحت ہیں ان کی تشریح ان ہی قوانین کے تحت کرنا ہوگی لیکن عضویہ توارث کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے طبعیات سے

اس کی توضیح وتشریح نہیں ہوسکتی۔ بایں ہمہ بعض علمائے حیاتیات نے حیات و شعور پر میکانیات کا اطلاق کیا لیکن یہ کوشش ناکام ہوئی کیونکہ بقول ہالڈین زندہ عضویہ کے کچھ مظاہر جیسے حفظ ذات اور توالد و تناسل ایسے ہیں جس کی کوئی میکانیکی توضیح وتشریح نہیں ہوسکتی۔ ایک دوسرے ماہر حیاتیات دریش کے مطابق عضویہ ایک ایسی وحدت ہے جو ساتھ ہی کثرت بھی ہے نمو کا عمل ماحول سے تطابق خواہ یہ نئی عادتوں کا نتیجہ ہو یا پرانی عادتوں کی ترمیم وتبدیلی سے غرض ایک عضویہ کے جملہ مقصدی اعمال ایک خاص جدوجہد کے تحت سرزد ہوتے ہیں مشین سے انہیں منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ مشین کے کوئی اپنے اعمال ومقاصد نہیں ہوتے۔

حیات ایک ایسا بے نظیر مظہر ہے جس کی کوئی میکانیکی توضیح نہیں ہوسکتی۔ اس کے اعمال سمجھنے کے لیے ماضی بعید کی طرف جانا ہوگا۔ اور ان کے ماخذ کو روحانی حقیقت میں جس کا اظہار مکانی حقائق میں تو ہوتا ہے دریافت نہیں ہوتا تلاش کرنا ہوگا۔

حیات ایک بنیادی حقیقت ہے جو ان تمام طبیعی وکیمیادی اعمال سے متقدم ہے جو اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اگر اس کی میکانیکی تشریح کی گئی تو عقل کو بھی ارتقا کا ہی نتیجہ قرار دینا ہوگا۔ حالانکہ یہ اسی کے انداز فکر کا نتیجہ ہے۔ ایسا کرنے سے سائنس اور اس کے اصول تحقیق کے درمیان جس کو اس نے معروضی طور پر صحیح مان رکھا ہے ایک تعارض پیدا ہوگا۔ اور یوں سائنس کی اپنی بنیادوں اور اصولوں کی بیخ کنی ہوگی جیسا کہ ہالڈین نے کہا ہے[۲۱]

حیات اور فکر کی اولیت کی فہم تک اقبال نے ایک دوسری جہت سے

پہونچنے کی کوشش کی ہے تاکہ ہمیں زندگی کی ماہیت کا بحیثیت ایک نفسیاتی فعالیت کے مزید بصیرت حاصل ہو سکے۔ اس ضمن میں انہوں نے وایٹ ہیڈ کے حوالے سے کائنات کی ماہیت پر بحث کی ہے۔ وایٹ ہیڈ کے مطابق کائنات کوئی ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات و حادثات کی ترکیب و نظام کا ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے۔ زمانے کا یہی مسلسل تغیر و تبدیلی ہے جسے قرآن خدا کی آیات قرار دیتا ہے میرے نزدیک یہی تغیر و تبدیلی حقیقت مطلقہ کی بہترین فہم و ادراک کا ذریعہ ہے۔ کچھ آیات اور بھی ہیں جو ہمارے زمان کی اضافیت پر زور دیتے ہیں اور اس پر بھی کہ ہمارے شعور کے کچھ ایسے پہلو ہیں جن کا ہمیں علم نہیں

اقبال کے خیال میں موجودہ زمانہ میں برگسان وہ واحد مفکر ہے جس نے زمان میں بقا یا استدام پر سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔ اقبال اس کے تجزیہ کو ناکافی اور اس کے خیالات سے کلی طور پر متفق نہ ہونے کے باوجود اس کے خیالات کی مختصر وضاحت کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس مسئلے کی وضاحت ہو سکے۔

سب سے بڑا وجودیاتی ONTOLOGICAL مسئلہ یہ ہے کہ وجود EXISTENCE کی حقیقت کیا ہے، یہ بات مسلمہ ہے کہ کائنات زمان میں قیام رکھتی ہے۔ لیکن اس کا وجود چونکہ سطحی اور خارجی ہے اس لیے ان کا ادراک اس مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ اقبال یہاں انسان کے وجود شخصی یا اس کی ذات کی طرف توجہ دلا کر کہتا ہے کہ اس کا ادراک اس مسئلے کے حل میں ایک مخصوص اور جداگانہ اہمیت کا حامل ہے کیونکہ انسان کی اپنی ذات کا تجربہ داخلی واضح اور عمیق ہے۔ اس میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں اور

اس کے شعوری تجربے میں ہم حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔

برگسان کے خیال میں ہماری حیات شاعرہ کا تجزیہ اس حقیقت کو ہم پر کھول دیتا ہے کہ ہم ایک مسلسل تغیر سے دوچار ہیں۔ ہم مسلسل ایک تبدیلی کے عمل سے گزر رہے ہیں۔ ہمارے باطن اور داخل میں کوئی چیز ساکن نہیں۔ جو کچھ ہے ایک مسلسل حرکت، کیفیات واحساسات کا ایک پیہم ردوبدل، ایک دوامی بہاؤ ہے جس کی کوئی منزل ومقام نہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں کے باوجود انسان کا "میں" "میں" رہتا ہے یعنی اس کی خودی برقرار رہتی ہے۔ زندگی میں کوئی سکون وٹھہراؤ نہیں۔ اس میں ایک مسلسل تغیرات کا عمل جاری ہے۔ لیکن تغیر وتبدل زمان کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لیے ہم اپنی باطنی زندگی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو بھی صاحب شعور ہوگا وہ زمان میں ہوگا۔[12] اس صاحب خودی ذات کے دو پہلو ہیں، ایک فعال یا کارفرما اور دوسرا بصیر یا قدرآشنا۔ فعال پہلو کے ذریعے اس کا تعلق روزمرہ یا مکان کی دنیا سے قائم ہوتا ہے اس حالت میں نفس انسانی اپنے آپ سے بے تعلقی کی زندگی بسر کرتا ہے یعنی ذات اپنے آپ سے باہر آتی ہے۔ نفس انسانی اس حالت میں باوجود مجموعیت اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے چند مخصوص اور قابل شمار کیفیات کے ذریعے اپنا اظہار کرتا ہے۔ اس زمان پر ہم طوالت اور اختصار کا حکم لگاتے ہیں۔ اس زمان کا مشکل ہی مکان سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ اس کو خط مستقیم کی صورت میں جو مختلف نقط ہائے مکانی پر مشتمل اور جو ہماری ذات سے خارج ہیں جیسے کسی سفر کی منزلیں، میں ہی تصور کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ زمان، زمان

حقیقی نہیں۔ اس لیے کہ جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے ہو، زمان حقیقی نہیں۔

اس کے علی الرغم خودی کا بصیر یا قدرے آشنا پہلو ہم پر حقیقت کو کھول دیتا ہے۔ خارجی دنیا کا خول خودی کے اس پہلو سے ہمیں بیگانہ بنا کر رکھتا ہے لیکن کبھی کبھی گہرے غور و فکر کے لمحات میں، جب انائے فعال معطل ہو جاتا ہے، ہم عمیق تر نفس میں ڈوب کر مرکز تجربات یا محسوسات و مدرکات تک پہونچ جاتے ہیں۔ اس عمیق سطح پر شعور کے احوال ایک ہو جاتے ہیں۔ اس ذات یا بصیر خودی میں تعداد احوال کے بجائے یکتائی و وحدت ہوتی ہے، کیونکہ اس کے عناصر کی کثرت عددی کے بجائے کیفیاتی ہے۔ اس ذات میں تغیر اور حرکت تو ہوگی لیکن ان کا تجزیہ ممکن نہیں کیونکہ یہ ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہیں۔

انائے فعال کا زمان 'آنات' کا سلسلہ ہے لیکن انائے بصیر کا زمان ایک 'آن' کا زمان ہے یعنی زمان خالص بلا شائبہ مکان۔ اس تخلیقی حرکت یا عمل کو خارجی طور پر دیکھیں یعنی اس کا عقلی مطالعہ کریں تو یہ ہزار ہا سال پر مشتمل نظر آتی ہے لیکن دوسرے نقطہ نظر سے یہی عمل ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے، جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ زمان خالص کے اس تجربے کو ہماری زبان و الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہے، کیونکہ ہماری زبان روزمرہ کے انائے فعال کی زبان ہے جس کو اس نے زمان مسلسل کے سانچے میں ڈھال رکھا ہے۔ انائے بصیر انائے فعال کی مصلح ہے کیونکہ وہ زمان و مکان کی تبدیلیوں یعنی 'این' و 'آن' کو جو اس کے لیے ناگزیر ہیں ایک کل میں سمو دیتی ہے۔ اسی کل کو شخصیت کہتے ہیں۔

شعور کے گہرے تجزیے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ زماں خالص الگ تھلگ اور رجعت پزیر آنات کا کوئی سلسلہ نہیں، بلکہ ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں ملا ہوا مستقبل کی طرف بڑھتا ہے۔ لیکن مستقبل کوئی دی ہوئی یا متعین شے یا منزل نہیں بلکہ ایک غیر معین امکان ہے جسے قرآن نے تقدیر کہا ہے۔

تقدیر 'جبر' نہیں، نہ یہ کوئی بے رحم ہاتھ ہے جو خارج سے عمل کر رہا ہے، بلکہ یہ ہر شے کی حد وسع ہے، یا ان امکانات کا نام ہے جو ابھی منکشف نہیں ہوتے۔ زماں خالص علت و معلول سے آزاد ہے، اس کا ہم تصور تو کر سکتے ہیں، حساب و شمار نہیں کر سکتے۔ یہ زمان حقیقی ہے۔ یہ متجانس لمحات کی تکرار نہیں، کیونکہ تکرار تخلیق و آزادی کی ضد ہے۔ ہر تخلیقی عمل، نیا اور آزادانہ ہوتا ہے، حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاقی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بدات کا اظہار ہوتا ہے اور جس کا اس لیے قبل از وقت قیاس ناممکن ہے۔ تکرار میکانیات کا خاصہ ہے، آزادی و تخلیق کا نہیں۔ اسی لیے زندگی کی فعالیت کا سائنس یا میکانیکی زبان میں اظہار نہیں ہو سکتا۔

سائنس یکسانیت کی تلاش و دریافت کرتی ہے، لیکن زندگی جو قید لزوم سے آزاد اور اختیار و آزادی ہے، میں یکسانیت یا تکرار کی تلاش ممکن نہیں۔ لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی۔ علمائے حیاتیات کی زندگی میں تکرار و یکسانیت کی تلاش، زندگی کی صرف ادنیٰ شکلوں تک محدود ہے کیونکہ انسان کا مطالعہ باطن اس حقیقت کو کھول دیتا ہے کہ وہ اپنے اختیار و اعمال میں آزاد ہے۔ اس پر میکانیکی اصولوں کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ہم اپنے شعوری تجربات پر قیاس کر کے کائنات کو ایک آزاد تخلیقی حرکت کہہ سکتے ہیں. لیکن کسی شے کے بغیر حرکت کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے، اقبال شے کے تصور کو حرکت سے مشتق یا ماخوذ قرار دیتا ہے. یعنی حرکت سے شے کا اشتقاق تو کیا جاسکتا ہے، لیکن غیر متحرک شے سے حرکت کا نہیں، حرکت اصلی ہے کوئی جامد شے نہیں. اشیاً یا مادہ ہے کیا؟ اشیاً واقعات وحادثات ہیں، جن کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے اور عملی سہولیات کے لیے ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے. کائنات ٹھوس اشیاً کا مجموعہ نہیں جو خلا میں واقع ہے بلکہ عمل ہے. برگسان کے خیال میں فکر کی حقیقت تسلسلی ہے اس لیے یہ حرکت سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتی، فکر ساکن نقطوں میں تحلیل کر کے ہی حرکت کا تصور کر سکتی ہے. برگسان کے نزدیک حقیقت مطلقہ آزاد، تخلیقی اور ناقابل تعین یا پیش بینی حیاتی محرک ہے، جس کی اصل مشیت ہے. فکر اسے قید مکانی میں لے آتی ہے اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی کثرت میں کرتی ہے.

اقبال کے خیال میں برگسان کا فلسفہ حیاتیات فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت کو جنم دیتا ہے جو ناقابل حل ہے. اس کی وجہ اقبال کے خیال میں برگسان کا فکر کے متعلق جزئی نقطۂ نظر ہے، جس کے مطابق عقل کا وظیفہ اشیاً کو قید مکانی میں لانا ہے. اس کی ساخت مادہ کے رنگ میں ہوئی اور اس کے جملہ مقولات میکانیاتی ہیں. لیکن اقبال کے خیال میں اگرچہ فکر حقیقت کو غیر متحرک اشیأ میں تقسیم کرتی ہے لیکن اس کا اصل وظیفہ تجربات کے اجزأ کی شیرازہ بندی اور ایسے تعقلات کی دریافت ہے جو تجربات کے مختلف مراحل سے مناسبت رکھتے ہوں. یہ زندگی کی طرح ایک نامیہ ہے. زندگی کا ایک وجودنامی

کی حیثیت سے تعین اس شیرازہ بندی سے ہی ممکن ہے جو اس کے مختلف مراحل میں ہوتا ہے۔ زندگی کی نشوونما کا دارومدار غایات پر ہے۔ زندگی میں غایات کا وجود اس میں فکر کی موجودگی کی دلیل ہے۔ غایات کے بغیر زندگی میں فکر کا عمل دخل ناممکن ہے۔ شعوری تجربہ میں فکر اور زندگی کا اتحاد ملتا ہے۔ لہٰذا فکر اقبال کے خیال میں اپنی کنہ میں زندگی کے مثل ہے۔ برگساں کے خیال میں زندگی بغیر کسی مقصد کے ایک منتشر اور ناقابل بیش بینی ہجوم کی طرح آگے بڑھ رہی ہے۔ اس طرح برگساں کا 'شعوری تجربہ' کا تجزیہ ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں شعوری تجربہ میں ماضی حال کے ساتھ آگے بڑھتا ہے اور اس میں کارفرما رہتا ہے، وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک ایسا پہلو بھی ہے جس کا رخ آگے یعنی مستقبل کی طرف ہے، اس لیے کہ توجہ کا ہر عمل چاہے اس کی حیثیت شعوری ہو یا غیر شعوری کسی مقصد کے بغیر ناقابل فہم ہے۔ اغراض و مقاصد ہی ہماری واردات شعور کو ترتیب دیتے ہیں، لیکن مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہے، مستقبل کے انکار سے مقاصد کا وجود بے معنی ہو جاتا ہے یہ صحیح ہے کہ ماضی حال میں موجود اور کارفرما ہوتا ہے لیکن ہمارے شعور میں صرف اسی کی کارفرمائی نہیں ہوتی، ہمارا شعور صرف ماضی نہیں بلکہ اس میں مستقبل کا بھی ایک عنصر موجود ہے۔ مقاصد کا صرف ہمارے حال سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمارے مستقبل کی کیفیات یا اندازوں کا تعین کرتا ہے۔ توجہ میں ہمارا شعور حافظ (ماضی) اور متخیلہ (مستقبل) دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنے شعوری تجربات کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت کوئی اندھی محرک حیات نہیں بلکہ اس کی ماہیت سر تا سر مقاصد سے منور ہے، برگساں زندگی کی مقصدیت کا اس بنا پر منکر ہے کہ

اس سے زمان کا وجود غیر حقیقی بن جاتا ہے اس کے خیال میں مستقبل کو کھلا رہنا چاہیے ورنہ حقیقت کی تخلیقی اور آزادانہ حیثیت ختم ہو جاتی ہے اقبال کے خیال میں یہ صحیح ہے اگر مستقبل سے مراد پہلے سے متعین کسی مقصد یا منزل کی طرف بڑھنا ہے، کیونکہ ایسا ماننے سے کائنات واقعات کی تکرار بن جائیگی جو پہلے ہی ایک ابدی منصوبے میں متعین ہوئے ہوں اور جو تاریخ میں اپنی باری پر نمودار ہونگے۔ اس طرح کا نقطہ نظر نظریہ میکانیت سے مختلف ہے جس میں نہ کسی ذمہ داری و اختیار کی گنجایش ہے اور نہ با اختیار اخلاقی عوامل کی کائنات بس ایک تماشا گاہ ہے اور ان دیکھی قوتوں کے ہاتھ میں ایک کٹھ پتلی

اقبال ایک دوسری قسم کی مقصدیت کا قائل ہے اس کے خیال میں کوئی ایسا بعید مقصد نہیں جس کی جانب زندگی متحرک ہو۔ زندگی کی نشو و نما اور اس کے عمل کے ساتھ ساتھ نئے نئے مقاصد جنم لیتے ہیں۔ جن کی جانب زندگی بڑھتی ہے اور اقدار کے نئے معیار سامنے آتے ہیں۔ ہماری زندگی موت در موت سے گزرنے کا ایک عمل ہے، یعنی ہم ہر لمحہ بدلتے رہتے ہیں۔ مگر یہ تبدیلیوں کا سلسلہ بے قاعدہ نہیں۔ اس میں ایک نظم ہے ان مختلف تبدیلیوں میں ایک داخلی ربط ہے۔ فرد کی زندگی بے جوڑ واقعات کا سلسلہ نہیں بلکہ ایک وحدت ہے۔ کائنات کی حرکت مقصدی ہے اور مقصدی اس معنی میں کہ یہ پہلے سے متعین کردہ نہیں بلکہ اس کی نوعیت انتخابی ہے۔ یہ کائنات اضافہ پذیر ہے اس کے امکانات کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ یہ پہلے سے بنا بنایا کوئی موضوع نہیں جس میں زمانے کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور جس میں تبدیلی اور اضافے کا کوئی امکان نہ ہو۔[۱۱۷]

ہمارے شعوری تجربات میں ایک تواتر و تسلسل زمانی کا جو اظہار ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات مترشح ہو جاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ جس میں فکر و حیات اور مقاصد باہم مل کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کرتے ہیں' زمان خالص ہے۔ اس وحدت کا تصور ایک ہمہ محیط خودی کے طور پر ہی کیا جا سکتا ہے جو ہر خودی اور فکر کا سرچشمہ ہے۔ اقبال کے خیال میں برگسان کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان کو خودی پر فوقیت دی' حالانکہ زمان خالص' اسی سے اسناد حاصل کرتی ہے یا بامعنی بن جاتا ہے۔ زمان کا اطلاق خودی پر ہی ہو سکتا ہے' کیونکہ مکان محض یا زمان محض میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ وہ حوادث و اشیا کو سہارا دے سکے۔ یہ انائے مطلق ہی ہے جو لامتناہی آنات کی منقسم کثرت کو ایک وحدت میں بدل دیتی ہے۔ زمان خالص کی زندگی خودی کی زندگی ہے اپنی ذات یعنی میں ہوں' کا اعلان کرنے والی ذات ہی صحیح طور پر موجود ہے۔ کسی وجود کا مرتبہ بھی اس نسبت سے ہے جس شدت سے وہ اپنے ہونے کا اعلان کر سکے۔ انسان اپنے ہونے کا اعلان کرتا ہے لیکن اس کا وجود یا خودی محدود ہے کیونکہ یہ ذات اور غیر ذات کے امتیاز پر منحصر ہے۔ البتہ ذات مطلق کی ذات اس کی اپنی مطلق ذات ہے کیونکہ وہ تمام عالموں سے بے نیاز ہے اور اس کے لیے غیر ذات کی حیثیت ذات مقابل کی نہیں۔ فطرت اس کی مقابل ذات نہیں بلکہ اس کی حیات میں گزرتا ہوا ایک لمحہ ہے اس کا وجود مستقل بالذات ہے۔ وہ وجود مطلق ہے اس کا کوئی کامل و مکمل تصور قایم کرنا انسان کے لیے ناممکن ہے کیونکہ قرآن کے مطابق وہ بے مثل ہے لیکن اس کے باوجود وہ سمیع و بصیر ہے

عالم فطرت خلا میں پڑا ہوا کوئی مادے کا بے جان ڈھیر نہیں جیسا کہ پہلے بیان ہوا، بلکہ حوادث کی ایک منظم ترکیب ہے۔ اسی لیے یہ حقیقت مطلق سے نامی طور پر وابستہ ہے اس کو خدا سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کی انسان سے یہ قرآن کے مطابق اللہ کی سنت یعنی اس کا کردار ہے، اس کے تخلیقی اعمال کا ظہور اسی میں ہوتا ہے فطرت انائے مطلق کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو اپنے ارتقائی منازل کے مطابق ہم انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ خلاق مطلق سے جز و کل کا سا تعلق ہونے کی وجہ سے متناہی ہونے کے باوجود کائنات اضافہ پذیر ہے یہ غیر محدود ان معنی میں ہے کہ اس پر خارج سے کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی، یعنی یہ بالقوۃ غیر محدود ہے نہ کہ بالفعل ـــ اس لیے یہ ایک زندہ عضویہ ہے اس کی حد داخلی ہے۔ یعنی یہ اس ذات مطلق کے تابع ہے جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے اقبال کے خیال میں فطرت کے مشاہدے میں ہم خدا کا قرب تلاش کرتے ہیں لہذا یہ مشاہدہ عبادت ہی کی ایک شکل ہے[15]

خدا کی تخلیق کس شکل میں اپنا عمل کرتی ہے اقبال نے ارسطو اور اشاعرہ کے حوالے سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اشاعرہ کا نظریۂ جواہر ارسطو کے اس نظریے کا کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے رد ہے اور یہ یونان کے جمودی فلسفہ کے خلاف مسلمانوں کا پہلا رد عمل ہے۔

اشاعرہ کے خیال میں کائنات جواہر پر مشتمل ہے۔ ان جواہر کا مزید تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ناقابل تقسیم ہیں، جواہر خدا کی تخلیقی فعالیت کا اظہار ہیں۔ چونکہ خدا کی تخلیقی فعالیت لامحدود ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامحدود ہے اور ان کی تخلیق بھی ہر لمحہ جاری ہے۔ یوں کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔

ماہیت کے اعتبار سے ان جواہر کا کوئی جسم نہیں اس لیے مکان سے بے نیاز ہیں۔ جواہر کے اجتماع سے ان میں صفت امتداد پیدا ہو جاتی ہے اور یوں مکان کا ظہور ہوتا ہے اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر جواہر مکان نہیں گھیرتے تو پھر ان کی حرکت کا کیسے تصور کیا جائے کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان۔

اشاعرہ کے یہ کہنے کے بعد کہ مکان بجائے خود جواہر کے اجتماع کا نتیجہ ہے وہ حرکت کی یوں توجیہہ نہیں کر سکتے کہ یہ کسی جسم کا ان سب نقط ہائے مکانی سے گزرنا ہے جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں کیونکہ ایسا کرنے سے ایک مستقل بالذات خلا کو ماننا لازم آتا ہے نظام نے اس مشکل کے حل کے لیے طفرہ یا جست کا تصور قایم کیا جس کے معنی ہیں کہ ایک متحرک جسم ایک نقط مکان سے دوسرے نقط مکانی کو جست میں طے کرتا ہے یعنی کود جاتا ہے گویا حرکت کی رفتار خواہ تیز ہو یا سست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اقبال کے خیال میں نظام کا یہ تصور اس مسئلے کا کوئی حل نہیں۔ لیکن نظریہ اضافت نے بھی اس مشکل کا ایسا ہی حل پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق متحرک جوہر اپنے راستے کو کسی تسلسل کے ساتھ طے نہیں کرتا۔ اعشاعرہ کے نظریہ تخلیق کے نظریہ جواہر کا دوسرا اہم پہلو اعراض کا مسئلہ ہے ان کے خیال میں جوہر کی ہستی اعراض کی مسلسل تخلیق سے قایم رہتی ہے۔ اعراض ACCIDENTS خدا کی مسلسل تخلیق کا نتیجہ ہیں، جواہر متضاد صفات جیسے زندگی اور موت، حرکت وسکون کے حامل ہیں۔ جنہیں عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں۔ یوں دو قضیے سامنے آتے ہیں۔

الف۔ بہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں۔

ب۔ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔

اشاعرہ کی تخلیق پیہم کا نظریہ اقبال کو بہت متاثر کرتا ہے، کیونکہ یہ ارسطو کے نظریہ ساکن و جامد کائنات کا رد اور قرآن کے اس تصور کے کہ کائنات اضافہ پزیر ہے اور خدا کی تخلیقی فعالیت پیہم جاری ہے کے مطابق ہے. لیکن اشاعرہ کا یہ تصور کہ نفس بھی ایک عرض ہے خود ان کے اپنے تصور کی نفی ہے ان کا یہ کہنا کہ روح بھی مادے کی ایک لطیف شکل ہے خالص مادیت ہے زمانے کے بغیر حرکت کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے۔ حیات نفسی کا انکار زمانے کا انکار ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے عرض سے ہی جوہر کی ہستی کا تسلسل قایم رہتا ہے، کیونکہ جوہر صفت ہستی یا وجود ہی سے ہی قید مکانی میں آتا ہے. قدرت الہیہ کی ایک شان کی حیثیت سے جوہر کی ماہیت خالص روحانی ہے۔ نفس محض عمل ہے اور جسم اس عمل کے مرئی اور پیمایش کے ظہور کا نام۔

اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے ذہن میں موجودہ طبیعات کے نقطہ۔ لمحہ کا جدید تصور موجود تھا' لیکن وہ ان کی باہمی تعلق کو صحیح بنیادوں پر سمجھ نہ سکے، لمحے کا وجود نقطے کے مقابل اساسی ہے. لیکن نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ناممکن ہے۔

حقیقت اپنی اصل میں روح ہے یہ الگ بات ہے کہ روح کے بھی مختلف مدارج ہیں. اقبال کے مطابق حقیقت مطلقہ 'انا' ہے. اسی انائے مطلق سے دوسری انیتوں کا ظہور ہوتا ہے۔ انائے مطلق میں فکر اور عمل کا اتحاد ہے. دوسری انیتیں اسی انائے مطلق کی تخلیقی قوتوں کا اظہار ہیں جملہ کائنات مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے انسانی انا کی آزاد فکر تک اپنی اصل میں اسی انائے مطلق کا مظہر ہیں سب کی بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا اور کچھ

نہیں۔ لہذا قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے"۔ ہر خودی کا اپنا درجہ اظہار ہے۔ خودی انسان میں اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ یعنی خدا انسان کی اس حالت کے سب سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ ہمارے وجود کا سرچشمہ وہی ہے ہم اسی کے وجود میں اپنا وجود پاتے ہیں، شعور ذات ہی کسی وجود کو حقیقی بناتا ہے جس کا شعور ذات جتنا گہرا ہوگا، اتنا ہی اس کا وجود حقیقی ہوگا، ہر انا کی دوسرے شعور سے تعلق ہونے کے باوجود اپنی ایک الگ دنیا ہوتی ہے۔ یہ باطنی دنیا یا باطن ہے جس میں وہ اکیلا ہے کسی دوسرے کی اس تک رسائی نہیں ہوتی۔ انسان کی انا مکمل نہیں اضافی ہے۔ اب جتنا وہ انائے مطلق کے قریب ہوگا یعنی اس کے تخلیقی عمل میں شریک ہوگا اتنی ہی اس کی انا بھی مکمل ہوگی"[4]

اقبال کائنات کو انسانی خودی کی تمثیل پر قیاس کرتے ہوئے اسے ایک آزاد تخلیقی خاصیت، حرکت اور عمل قرار دیتا ہے یہ نہ تو کوئی ٹھوس مادہ ہے اور نہ کوئی جامد ناقابل تغیر و تبدل مصنوع بلکہ واقعات کی وہ ترکیب ہے جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی روانی کی ہے یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے جو ارادے فکر اور مقصد کی ایک نامی وحدت ہے۔ اس کی کوئی حد نہیں، کیونکہ یہ پیہم ترقی پذیر، ارتقا اور نشو و نما کی طرف گامزن ہے، مستقبل اور ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ یہ غیر معین امکانات ہیں کائنات کا مستقبل اور ارتقا بھی ایک غیر معین امکان ہے۔

حوالہ جات

۱۔ سید وحید الدین ــــ ص ۱۲۴ ۲۔ ایضاً ــــ ص ۱۲۵

۳۔ ایضاً ص ۱۲۸ ۴۔ تشکیل جدید ــــ ص ۵۰

۵۔ تشکیل جدید ص ۵۱

۶۔ تشکیل جدید ص ۵۳

۷۔ انور عشرت جبین ص ۵۹

۸۔ RECONSTRUCTION ص ۷۲/۳۵

۹۔ تشکیل جدید ص ۵۶

۱۰۔ RE[illegible] ص ۴۰

۱۱۔ تشکیل جدید ص ۶۰

۱۲۔ تشکیل جدید ص ۶۹، ۶۵

۱۳۔ سید وحید الدین ص ۲۸

۱۴۔ RE[illegible] ص ۵۶-۵۰

۱۵۔ RE[illegible] ۵۸، ۵۷

۱۶۔ RE[illegible] ۷۳، ۶۸

تصوّر انسان ۱۰۵

انسانی وجود کی ماہیت یا حیثیت اصلی کے متعلق مختلف مکاتب مذہب و فلسفہ نے اپنے نظریات پیش کیے۔ ان نظریات کے تانے بانے ان کے تصور خدا اور کائنات سے مربوط ہیں۔ کسی فلسفہ یا مذہب کا نظریہ انسان اس کے تصور خدا اور کائنات کی اصل حیثیات کو سامنے لاتا ہے کیونکہ بنیادی طور پر انسانی وجود ہی وہ اصل وجود یا حیثیت ہے جو کائنات کو معانی عطا کرتا ہے یا اس سے معانی چھین لیتا ہے اور اس طرح خدا کی اصل حیثیت کو سامنے لاتا ہے۔

اقبال نے تشکیل جدید کی ابتدائی سطور میں جو سوالات اٹھائے ہیں وہ اس کے نظریہ انسان اور کائنات و خدا کو بین طور پر سامنے لاتے ہیں "یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟"

کائنات کی نوعیت و ساخت، اس میں دوامی عنصر کی تلاش، انسان کا اس

سے تعلق اور اس کا مقام اور باعتبار اس مقام کے اس کے طرزِ عمل کی حیثیت ایسے سوالات انسان، خدا کائنات اور تاریخ سے متعلق اقبال کے تصورِ انسان کی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

مختلف مذاہب، مکاتب فلاسفہ کے اِنسان، کائنات اور خدا سے متعلق تصورات کی ترتیب یوں کی جاسکتی ہے۔

۱۔ اس کائنات کا ایک خدا ہے۔ اس نے کائنات بشمول انسان کو پیدا کیا اور اس کے بعد خدا اس سے الگ تھلگ ہوگیا۔

۲۔ کائنات خدا اور انسان ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی تفریق نہیں۔

۳۔ خدا اس کائنات کا خالق ہے اور یہ کائنات اس کی 'لیلا' یا اس کا کھیل ہے، یوں اس کی نہ کوئی الگ حیثیت و مقام ہے اور نہ اس کے کوئی معنی ہیں۔

۴۔ کائنات بشمول انسان کا کوئی خالق نہیں یہ مادہ کی اتفاقی و حادثاتی ترکیب و مظہر ہے۔

۵۔ خدا روح ہی روح ہے ــــ انسان روح اور مادہ کا مرکب ہے، یوں اس میں ایک زبردست دوئی اور انتشار ہے۔ وہ جبھی خدا تک رسائی پا سکتا ہے، جب وہ مادہ سے الگ ہو جائے اور روح رہ جائے۔

۶۔ اس کائنات کا ایک خدا ہے، انسان اس کی تخلیق اور خلیفہ ہے، اور یہ کائنات اس کے تخلیقِ عمل کا مظہر ہے۔ انسان کے لیے یہ کائنات ایک میدانِ عمل ہے وہ اپنے اعمال میں آزاد ہے اور خدا کے سامنے جوابدہ۔

اقبال نے خدا کائنات اور انسان پر بحث کرتے ہوئے جس تصور کو ایک کلی حیثیت سے اہمیت دی ہے، وہ اِنسانی وجود کی نمو پزیر کلیت ہے اور اس بات سے انکار کہ زندگی یا انسانی وجود غیر ضروری یا تکلیف دہ اضداد کا مجموعہ ہے۔ مجاز اور حقیقت یا عینی اور واقعی میں کوئی تضاد نہیں۔ یہ ایک دوسرے سے پُراسرار طور پر

اتصال کئے ہوئے ہیں۔

تصورِ آدم اور پیدائش انسان کی بحث میں اقبال نے ایک اہم نکتہ اٹھایا ہے، جو انسان کی ماہیت وحیثیت پر بھرپور روشنی ڈالتا ہے اقبال کے خیال میں "بہ حیثیت ایک ذی روح، انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں بھی ذکر آیا ہے قرآن پاک نے اس کے لیے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال کئے ہیں آدم کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ کی صلاحیت موجود ہے"[۲]

نیابت الٰہیہ انسان کی اصل حیثیت ہے۔ انسان کو "احسن تقویم" سے پیدا کیا گیا بہترین پیدائش اور اس کے اندر ودیعت صلاحیتوں میں عمدہ توافق و تطابق کے باوجود، اس کی اصل حیثیت کا امتحان اور اظہار کائنات کی تسخیر اور متزاحم قوتوں سے نبرد آزمائی میں ہے اس کی اظہار ذات کے نت نئے مواقع کی تلاش و فراہمی ان ہی مزاحمتوں میں ممکن ہے۔ اسے فطرت پر جو تفوق اور برتری حاصل ہے وہ تین اہم وجوہ کی بنا پر ہے۔ اس کی ذات ایک زبردست امانت یعنی ــــ 'شخصیت' کی حامل ہے جس کا بوجھ قرآن کے مطابق جملہ موجودات نے اٹھانے سے انکار کیا۔ یہاں پر یہ مسئلہ ایک اور اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یعنی خدا یعنی خالق کائنات خود ایک شخصیت ایک انا ہے اس نے انسان کو بحیثیت 'خلیفہ' شخصیت سے متصف کر کے اپنا تخلیقی شریک عمل بنایا۔ یہ تخلیقی شرکت عمل یا تخلیقی حیثیت وہ سب سے اہم ذمہ داری اور حیثیت ہے جو انسان کو عطا کی گئی ارتقائے ذات کے مختلف مراحل سے گزرنے اور خودی کے استحکام کے لیے تمام سختیوں اور مصائب کو برداشت کرنے اور مزاحم قوتوں پر غالب

آنے سے ہی انسان انسان بنتا ہے اور یوں اس کی اپنی شخصیت کی ایک تخلیقی تاریخ بنتی ہے۔"

اقبال کے مطابق انسان کائنات کی شکل اور حیثیت بدل دینے کا اہل ہے وہ نئے جہاں تعمیر کرسکتا ہے، اسی تعمیر جس میں اسے آلام و مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے میں اس کی لاانتہا مسرتوں کے خزانے چھپے ہوئے ہیں۔ اس کا وجود برگ گل سے نازک تر ہونے کے باوجود تمام طاقتور قوتوں پر غالب و فائق ہے۔ انسانی روح جیسی ولولہ خیز اور حسین و جمیل شے کوئی اور نہیں۔

اپنی کنہہ کے اعتبار سے"جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے" انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے ایک صعودی روح جو اپنے عروج و ارتقا میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے۔"

شخصیت کائنات پر تفوق اور اس کی تسخیر اور تخلیقیت' علم' جو انائے مطلق کی ایک صفت ہے۔ سے وابستہ ہے خدا کا خلیفہ اور اس کے ساتھ شریک عمل ہونے کی بنیاد صرف 'شخصیت' ہی نہیں جو انسان کو عطا کی گئی' بلکہ وہ صفت علم' اور علم بھی ہے جو اسے عطا کیا گیا۔ اس کی خلافت اور اس کی اصل حیثیت اس کے تسخیر اشیاء کی قدرت میں مضمر ہے زندگی کے بڑھتے ہوئے کارواں اور اپنی ذات کی وسعتوں اور صلاحیتوں کی ترقی اور حقیقت من حیث' حقیقت کلیہ اور حقیقت من حیثیت کائنات کا ادراک اور ان سے رابطہ' صرف علم کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ انسان کائنات کو معانی دیگر اس پر قابو پا سکتا ہے فطرت یا کائنات آیت خدا ہے یہ انسان کے مقابل قوت ہونے کے باوجود اس کے لیے میدان عمل اور اس کی

تسخیر کے لیے پیدا کی گئی یہ ایک "لیلا" یا کھیل نہیں بلکہ" اس کے اندر کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے یہ فطرت ہی کے پیہم انقلابات ہیں جن کے پیش نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں، پھر جوں جوں ہم اپنی ذہنی کاوشوں سے علائق فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں ہماری ذہنی زندگی میں وسعت اور تنوع پیدا ہوتا ہے اور ہماری بصیرت تیز تر ہو جاتی ہے یوں ہی ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کے زیادہ نازک پہلو اپنی گرفت میں لے آئیں اور یونہی اشیا کے مرور زمانی پر غور و فکر کرتے کرتے ہم اپنے اندر یہ استعداد پیدا کرتے ہیں کہ لازمانی کا تعقل کر سکیں"[5]۔ لیکن غیر مرئی کا تعقل مرئی کو نظر انداز کر کے نہیں کیا جا سکتا۔ ایک زندہ اور پائیدار تمدن کی بنیاد اسی وقت ممکن ہے جب انسان کی نظر تغیرات پر بھی ہو خارج و باطن میں دوئی پیدا کر کے یا ان میں سے ایک سے انحراف کر کے انسان اپنی حیثیت سے انحراف کرتا ہے یوں وہ ان تمام تخلیقی قوتوں اور اس تخلیقی عمل سے بھی دور ہو جاتا ہے جو ایک زندہ و پائیدار تہذیب و تمدن کی بنیاد ڈال سکے۔

انسان کی اصل شناخت اس کے اعمال، آزادی، حرکت، تشخص ذات اور خلافت ہے کوئی بھی ایسا فلسفہ جس نے انسان کی ان حیثیات سے انحراف کیا آج تک کسی بھی تہذیب اور انقلاب کو جنم نہ دے سکا۔ ایک مردہ فلسفہ اپنے مردہ اذکار سے انسان کو موت تو دے سکتا ہے زندگی نہیں۔ یہ وہ اساسی محرک ہے، جس نے اقبال کو وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست کے فلسفہ سے بیزار کر دیا۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی بنیاد انسان کی ذاتی حیثیت، تشخص، آزادانہ حرکت و اعمال یعنی خودی سے انکار پر ہے دنیا اس کے مطابق غیر موجود اور غیر

حقیقی ہے خدا ہی سب حقیقت ہے اور یہ کائنات اس کا ظل یعنی ایک موہوم وجود ہے ۔ یوں یہ آدمی سے تمام ذمہ داریاں، تمنائیں اور ولولے چھین لیتا ہے اور اسے حقیقت اولیٰ یعنی خدا میں گم ہونے کا جو ایک ناقابل تسلیم و شناخت تصور ہے کا درس دیکر اس کی جملہ تخلیقی و تعمیری صلاحیتوں کو ختم کر کے اسے موہومات میں گم کر دیتا ہے اور آگے بڑھ کر تمام تخلیق کو خدا کا ایک کھیل یا لیلا قرار دیتی ہے اس فلسفہ کی ناکامی کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ کائنات اور انسان کے وجود کی کسی نہ کسی صورت حقیقی ہونے کو رد نہ کر سکا اور نتیجتاً اس نے دور از کار توجیہات یعنی یہ کہ مظاہر کی دنیا اللہ کا صدور یا تجلی یا ظہور قرار دینا سے کام لیا۔ حالانکہ یہ توجیہات بھی بالآخر اس نتیجے پر منتج ہوتی ہیں کہ اس عالم کی کوئی نہ کوئی حقیقت ہے یا یہ کہ معروضی عالم میں وجود کے مختلف مدارج ہیں۔ نتیجتاً بعض درجوں کی ہستیاں جو اللہ تعالیٰ کی ماہیت سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں، دوسری سطح کی ہستیوں سے زیادہ حقیقی سمجھی جائیں گی۔" ۲۶

اقبال خودی کو حقیقی اور موجود قرار دیتا ہے۔ لہٰذا اس کا مقصود اپنی انفرادیت اور شناخت کو قائم رکھنا ہے نہ کہ وجود مطلق میں خود کو جذب کر دینا۔ کیونکہ ایسا تصور خودی کا انکار ہے وجودی مفکرین خودی کو "عمل" یا ایک حقیقی عملی وجود قرار دیکر اسے فکر سے اولیٰ قرار دیتے ہیں فکر کے عمل میں فکر کرنے والے کا وجود ہمیشہ مقدم ہوتا ہے یہ خیال کہ میں غیر موجود ہوں آدمی کی فکری اور عملی ذات دونوں کے لیے غیر حقیقی اور ناقابل قبول ہے۔ ہم اپنی ذات کا ادراک یا وجدان عمل اور جدوجہد کے لمحات میں کرتے ہیں۔ جدوجہد اور کشمکش ہماری حقیقت، ہستی اور وجود کو ہم پر کھول دیتی ہے ۔

"خودی ہماری شخصیت کا اساسی مرکز یا جوہر ہے ہمارے تمام فیصلوں کے پیچھے خودی ہی کارفرما ہوتی ہے وجود خودی کا علم استنباطی نہیں بلکہ یہ اُس کا اپنا براہ راست ادراک ہے۔ یہ وجدان ہے۔

خودی کی ماہیت کیا ہے مغربی مفکرین میں بریڈلے نے اس پر بحث کی ہے وہ 'مطالعہ اخلاق' میں اس کے وجود سے منکر اور 'اخلاق' میں اسے ایک عملی مفروضہ قرار دیتا ہے لیکن حقیقت اور شہود میں اسے ایک "التباس" کہنے کے باوجود اس کی حقیقت اور وجود کا اعتراف کرتا ہے۔ "اس کے نزدیک کوئی وجود حقیقت کا مدعی اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک وہ تضادات سے آزاد نہ ہو لیکن تجربہ کے محدود مراکز تغیر و استقلال وحدت و کثرت دونوں کے حامل نظر آتے ہیں اس لیے انا کا وجود حقیقی نہیں ہو سکتا" لیکن اقبال کے خیال میں موجودہ ماحول میں خودی ایک ناقص سی وحدت حیات ہے ایک مکمل وحدت اور جامعیت و توازن اس کی فطرت میں داخل ہے۔ اس کے حصول کے لیے اسے نہ جانے کن کن مراحل سے گذرنا پڑے اس کے باوجود ہمارا شعور خودی اتنا قوی اور بنیادی ہے کہ فکر کے تمام تحلیل و تجزیئے اس کو محو نہیں کر سکتے ہمارا احساس خودی قایم اور برقرار رہے گا۔ غزالی کے نزدیک "انا" ایک سادہ ناقابل تجزیہ اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے یہ ہمارے تمام ذہنی حالات و تجربات سے الگ شے اور مرور زمانہ سے آزاد ہے ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے اور ہماری ذہنی یا نفسی کیفیات اس جوہر کی صفات ہیں تمام احوال و کوائف بدلتے رہتے ہیں لیکن یہ ان سے متاثر نہیں

ہونا۔ لیکن خودی کی یہ تعریف اس کی ماہیت کا بیان نہیں کرتی۔ یہ مابعد الطبیعاتی توجیہہ اقبال کے خیال میں نہ تو روح کی بقا اور نہ میرے شعوری تجربات کی توجیہہ کرتی ہے کانٹ نے عقل محض کے مغالطوں کی طرف توجہ دلاتے ہوئے جن کا اکثر لوگ ارتکاب کرتے ہیں کہا ہے کہ "میرا خیال" یا "میں سوچتا ہوں میرے ہر عمل میں شامل ہونا محض ایک ضابطے کی بات ہے کیونکہ وہ میرا عمل ہے لیکن ایک ضابطے کی شرط کو حقیقت ٹھہرانا نہ منطقی اعتبار سے کوئی حجت نہیں۔ اس لیے ناقابل قبول ہے۔ اگر کانٹ کی رائے سے صرف نظر بھی کیا جائے۔ جب بھی کسی شے یا جوہر کا ناقابل تجزیہ و تقسیم ہونا اس کی بقا یا غیر فانی ہونے کا کوئی ثبوت نہیں۔ کانٹ ہی نے کہا ہے کہ یہ ناقابل تقسیم جوہر معدوم بھی ہو سکتا ہے روح کے بارے میں جوہر کے اس جامد تصور کو اقبال رد کرتا ہے اس کے خیال میں ہمارے ذہنی تجربات کے اجزا کو روح کی صفات اس طرح قرار نہیں دیا جا سکتا جس طرح وزن کو جسم کی صفت قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر تجربات کو صفات بھی مان لیا جائے جب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ روح میں کیسے پیدا ہوئیں یہ کیسے ثابت کیا جائے کہ یہ روح میں واقعتاً موجود ہیں ہمارے ذہنی تجربات اس طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے کہ خودی ایک روحانی جوہر ہے یہ نظریہ دوہری یا بٹی ہوئی شخصیت یا ایسے شخص جس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس پر کسی دوسری روح نے تصرف کیا ہے کی کوئی توجیہہ نہیں کرتا۔ یوں اقبال غزالی کے نظریہ کو خودی کی ماہیت کی کوئی بھی توجیہہ کرنے یا اس بارے میں کوئی رہنمائی کرنے سے عاری قرار دیتا ہے۔

خودی تک رسائی شعوری تجربہ کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے

اقبال جدید نفسیات کی طرف توجہ کرتے ہوئے ولیم جیمز کے نظریے پر بحث کرتا ہے ولیم جیمز شعور کو ایک جوئے خیال سے تشبیہہ دیتا ہے۔ "یعنی پیہم تغیرات کی اس آمد و شد سے جس کے شعور میں اس کے تسلسل کا احساس برابر قایم رہتا ہے۔ وہ اسے ایک ایسے اصول کی حیثیت سے لیتا ہے جو ہماری حیات ذہنی کے مسلسل بہاؤ میں محسوسات و مدرکات کو گرہیں لگاکر جوڑتا ہے، اس طرح خودی اس کے خیال میں شخصی زندگی کے تاثرات پر مشتمل ہے۔ اور اس حیثیت سے ہمارے نظام فکر کا ایک جُز ہے..... فکر کا ہر ارتعاش ایک وحدت ہے، یوں خودی گذرتے ہوئے ہیجانات کا ابھرتے ہوئے ارتعاش سے کام لینے کا عمل ہے۔ اقبال حیات ذہنی کے سلسلے میں ولیم جیمز کے اس نظریہ کو مبنی بر ذہانت تو مانتا ہے لیکن اس سے شعور کے سلسلے میں رد کرتا ہے شعور اقبال کے مطابق الگ الگ اجزأ کا کوئی مجموعہ نہیں' جو ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہیں، بلکہ ایک وحدت ہے اور حیات ذہنی کی اولین شرط۔ ولیم جیمز کے شعور کے اس نظریے سے اقبال کے مطابق خودی کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔" ہمارے تجربے میں ایک طرح کا قیام ضروری ہے گو وہ قیام اضافی ہے لیکن جیمز کے تصور میں تسلسل وجود کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جو لمحہ گذر گیا وہ تو بس گذرا ہے حال کا لمحہ اس کو کس طرح اپنا سکتا ہے' خودی تجربے کے اجزأ کوائف سے بالاتر کوئی شے نہیں داخلی تجربات کے معنی ہی خودی کا عمل ہے۔[12] ادراک' ارادہ کرنے یا حکم لگانے کے عمل میں ہم خودی سے

ہی آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی حیات تناؤ سے عبارت ہے یہ تناؤ ماحول اور خودی کے درمیان کشمکش کا نتیجہ ہے خودی کا اس کشمکش سے باہر وجود نہیں[13]

قرآن پاک کے مطابق روح امر ربی ہے۔ امر اور خلق وہ دو مخصوص صورتیں ہیں جن میں اس کی قدرت اور خلاقی کا اظہار ہوتا ہے خلق آفرینش یعنی تخلیق اور امر ہدایت و رہنمائی ہے۔ قرآن نے روح کی حقیقت و ماہیت کا اظہار لفظ 'امر' میں کیا ہے یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ روح کا حقیقی سرچشمہ اللہ کی قدرت و تخلیقی قوت ہے خودی اپنی تغیرات کے باوجود ایک وحدت ہے اس کا ایک مخصوص و منفرد وجود ہے انسانی خودی یا شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ یہ میکانیکی قوانین کے تابع نہیں۔ انسانی شخصیت کا اظہار اس کے رویوں، اعمال، مقاصد اور تمناؤں میں ہوتا ہے انسانی تجربات اعمال کا ایک سلسلہ ہے جو ایک مقصد کے تحت ایک دوسرے سے مربوط ہیں[14]۔ خودی یا روح کی ماہیت کے ساتھ جو اہم سوال پیدا ہوتا ہے وہ روح کا جسم کے ساتھ تعلق کا ہے یہ سوال نہ صرف اپنے مابعد الطبیعی و فلسفیانہ عوامل و مضمرات کی بنا پر بڑا اہم ہے بلکہ اس کے مذہبی، اخلاقی اور سماجی مضمرات بھی بڑی دور س ہیں جن کا بیان یہاں مقصود نہیں۔ البتہ یہ کہنا مناسب ہوگا کہ روح و جسم کے تعلق پر انسان کے تصورات اس کی عملی زندگی کی تعبیر و تفسیر میں بہت ہی اہم اثرات ڈالتے ہیں۔

اقبال نے مغربی مفکرین ڈیکارٹ اور لائبنز کے حوالے سے جن کی آرا ایک دوسرے سے کلی طور پر مختلف ہیں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔

ڈیکارٹ روح وجسم میں دوئی یا ثنویت کا قائل ہے۔ یہ دونوں دو مختلف وجود ہیں، یہ ایک دوسرے کے اثرات قبول نہیں کرتے پھر ان کا باہمی تعلق کیا ہے؟ ڈیکارٹ اس کا کوئی مثبت جواب نہیں دیتا۔

لائبنز کے مطابق ذہنی وجسمانی اعمال میں خدا نے ایک ہم آہنگی پیدا کی ہے یہ نظریہ متوازیت کے مثل ہے جس کے مطابق ان دونوں کا عمل متوازی خطوط پر ہوتا ہے لیکن دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں اقبال کے مطابق یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ روح بدن کا محض ایک انفعالی حیثیت سے مشاہدہ کرتی ہے اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں، تو اس بات کے لیے شہادت کہیں سے فراہم نہیں ہوتی کہ عمل کا آغاز کس کی طرف سے ہوا یا ہوتا ہے۔ روح بدن کا آلہ کار ہے یا بدن روح کا، اس بات پر اس نظریہ سے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ اقبال یوں ان دونوں نظریات کو غیر تسلی بخش قرار دیتا ہے۔

اقبال اس تصور کو رد کرتا ہے کہ مادہ کوئی مستقل بالذات وجود ہے مادہ کی ماہیت وحیثیت پر بحث کرتے ہوئے اقبال مسئلہ جسم سامنے لاتا ہے اس کے مطابق جسم خلائے مطلق میں واقعہ کوئی شے نہیں۔ یہ حادثات یا اعمال کا ایک نظام ہے، نظام تجربات، لیکن یہ چیز ان کے درمیان فرق یا امتیاز کو ختم نہیں کرتی بلکہ انہیں ایک دوسرے کے قریب لے آتی ہے، خودی کا خاصہ بے ساختگی، ہدایت واختیار ہے اور جسم یا اعمال جسماتی کا تکرار۔ بدن روح کی عادت یا اس کے اعمال کا حاصل جمع ہے اس لیے یہ اس سے ناقابل فصل ہے جسم چونکہ

شعور کا ایک مستقل عنصر ہے اس لیے خارجاً ایسا لگتا ہے کہ اس میں بھی استقلال ہے

اقبال پھر مادہ کی ماہیت و حقیقت کا مسئلہ اٹھاتے ہوئے اسے کمتر اناؤں کی ایک بستی قرار دیتا ہے

جب ان کا اجتماع اور عمل و تعامل ایک خاص ترتیب و سطح پر پہونچ جاتا ہے تو ایک اعلیٰ خودی کا صدور ہوتا ہے۔ یہ ہدایت بالذات کی سطح ہے جہاں پر کائنات کے پہنچنے کے بعد حقیقت مطلق اپنے راز افشاں کرتی ہے یا اپنی ماہیت و حقیقت کے انکشاف کی راہ کھول دیتی ہے۔

اس سوال کا کہ برتر خودی کمتر خودی سے جنم لیتی یا ظہور کرتی ہے، اقبال یوں جواب دیتا ہے کہ اس سے اس کی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ یہ بات اہم نہیں کہ کوئی شے کہاں سے نکلتی ہے، بلکہ اہمیت اس کی صلاحیتوں کو حاصل ہے۔ اگر بالفرض یہ بات مان بھی لی جائے کہ روح کا ظہور مادہ سے ہوا یا اس کی بنیاد خالصاً طبعی ہے اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوتی ہے کہ روح دوبارہ اس میں تحلیل ہو جائے گی[۵]

ارتقائے بروز کے حامی یہ بات مانتے ہیں کہ ارتقا کے ہر زینہ پر ایک نئی صورت نمودار ہوتی ہے جو ماقبل کی صفات سے لازم نہیں آتی، جس کی کوئی میکانیکی توجیہہ و تشریح نہیں ہو سکتی۔ ذہن کی سطح جسمانی سطح سے الگ ایک نئی سطح کو ظاہر کرتی ہے[۱۶]۔ ارتقائے حیات سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ ابتداً میں اگرچہ نفسی پر طبیعی کا غلبہ ہوتا ہے لیکن جوں جوں نفسی طاقت و قوت حاصل کرتا ہے طبیعی کو مغلوب کر دیتا ہے۔ اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کبھی اس سے بالکل آزاد

ہوجاتے، مکمل طبیعی سطح کوئی سطح ہی نہیں۔ انائے مطلق کائنات یا فطرت یعنی تمام مظاہر کی اصل اور ان میں سمائی ہوئی ہے۔ قرآن نے اس کو اول و آخر اور ظاہر و باطن کہا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ تشکیل ص نمبر ۱
۲۔ ایضاً ص نمبر ۱۲۵
۳۔ ایضاً ص نمبر ۱۳۲
۴۔ ایضاً ص نمبر ۱۸
۵۔ ایضاً ص نمبر ۲۱
۶۔ انور عشرت حسین
اقبال کی مابعد الطبعیات، اقبال اکادمی
پاکستان لاہور ص نمبر ۳۸
۷۔ ایضاً ص نمبر ۴۰
۸۔ وحیدالدین سید — فلسفہ اقبال
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی۔ ص نمبر ۵۸
۹۔ تشکیل ص نمبر ۱۴۷
۱۰۔ ایضاً ص نمبر ۱۵۱
۱۱۔ RECONSTRUCTION
ص نمبر ۱۰۲
۱۲۔ وحیدالدین سید ص نمبر ۶۰
۱۳۔ RECONSTRUCTION ص نمبر ۱۰۲
۱۴۔ ایضاً ص نمبر ۱۰۲
۱۵۔ ایضاً ص نمبر ۱۰۶
۱۶۔ وحیدالدین سید ص نمبر ۶۲
۱۷۔ RECONSTRUCTION ص نمبر ۱۰۶

تصوّرِ معاد

انسان بحیثیت ایک یکتا انفرادیت، یا شخصیت، فعالیت، عمل، اظہار ذات یعنی خلاقیت و خلافت، تقدیر، جواب دہی و ذمہ داری اور تاریخ کا ایک حرکی فلسفہ سامنے لاتا ہے۔ محسوسات سے ماورا ایک نئے افق یا ماورائی حقیقت کی پہچان اور ادراک اس کا اساسی لازمہ ہے۔ لیکن اس حقیقت کا ادراک، محسوسات کا انکار نہیں بلکہ ان کے دائرہ کار کا صحیح و عملی تعین ہے۔ میکانیت ماورا کا نہ تو اظہار کر سکتی ہے اور نہ ادراک، کیونکہ اس کا لازمی خاصہ جبریت ہے۔ جبریت ہماری ذات کو واہموں کا گرفتار بنا دیتی ہے۔ اور اس سے تمام آرزوں، تمناؤں اعمال اور لازماً ایک غیر معیّن مستقبل کو چھین لیتی ہے۔ یہ غیر معین مستقبل معاد ہے۔ ذات اور اسرارِ ذات کا اظہار، ادراک، تسلیم اور یقین، اختیار اور معاد کا انکشاف غیر معمولی تجربات کا تقاضا کرتا ہے۔

معاد بھی ایک غیر معمولی تجربہ ہے۔ اس کی ماہیت اور اس کا عملی اظہار ایک غیر معین تاریخ کا متقاضی ہے، جو انسانی اعمال سے مربوط ہے۔ وجدانِ ذات وجدانِ معاد کی طرف پہلا اور اساسی قدم ہے۔ وجدانِ ذات کا تجربہ اہم فیصلوں اور عمل کے بعض حساس لمحوں میں ہوتا ہے۔ وجدانِ معاد کی بنیاد یہی فیصلے۔ اعمال اور تجربات فراہم کرتے ہیں اور یوں ہمیں اپنی حقیقت اور حیثیت کا براہِ راست ادراک و مشاہدہ ہوتا ہے وجدانِ ذات ایک انکشاف ہے اور وجدانِ معاد اس کا غیر مُعَین مستقبل، یوں اول الذکر کا تعلق مابعد الفلسفہ اور موخر الذکر کا تعلق مابَعد التاریخ سے ہے۔

اقبال نے جس ڈھنگ سے ان کا تجزیہ و تحلیل کیا ہے اس کی اصل حیثیت "مابعدی" ہے۔ محض فلسفیانہ یا مذہبانہ نہیں۔

ذات اقبال کے مطابق بنیادی طور پر حرکی ہے اس کی ماہیت مسلسل نشوونما مسلسل اضافہ اور مسلسل عمل ہے۔ عقلیت اور تجربیت کے ذریعے اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ وجدان ہمیں اس سے رسائی فراہم کر سکتا ہے۔ عرفانِ ذات کے ذریعے اختیار اور معاد کا اثبات ممکن ہے۔

وجدان کا عمل، ذات کا عمل ہے۔ اور یہ عمل زمانِ وجودی EXISTENTIAL TIME میں ہوتا ہے۔ زمانِ وجودی، زمانِ خالص سے الگ ہونے کے باوجود اپنی ہیئت و ماہیت میں اس سے مماثل ہے۔ یوں وجدانِ ذات کے عمل کے تانے بانے زمانِ خالص سے مل جاتے ہیں۔ انکشافِ ذات یا وجدان کا عمل ایک ہی وقت میں ایک زمانی اور لازمانی عمل ہے۔ زمانِ وجودی کا ذکر اقبال کے فلسفہ میں کہیں

نظر نہیں آتا، لیکن ان کے ہم عصر عیسائی مفکر بردوف نے اس پر بھرپور بحث کی ہے لیکن اس کے باوجود اقبال کے مباحث سے اس کا استخراج ہوتا ہے اس پر بحث اگلی سطور میں ہوگی۔

عراقی نے مسئلہ زمان و مکان پر جو بحث کی ہے اور جس پر اقبال نے اپنے خطبات میں روشنی ڈالی ہے' اس کے مطابق ان کا وجود ہستیوں کے فرق مراتب کے مطابق ہوتا ہے مکان ایک معروضی حقیقت نہیں بلکہ موضوعی حقیقت ہے "بعض حیوانوں کا مکان یک بعدی ہے' بعض کا دو بعدی اور ہمارا سہ ابعادی' یہ امر کہ تین سے کم بعد ہو سکتے ہیں ہمیں اس امکان کی طرف لے جاتا ہے کہ تین سے زیادہ بعد بھی ہو سکتے ہیں لیکن یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب ہماری نفسی قوتوں میں اضافہ ہو کیونکہ ہماری نفسی قوتوں میں جس نسبت سے اضافہ ہوتا ہے اسی نسبت سے ابعاد کی تعداد میں ناگزیر طور پر اضافہ ہوتا ہے"

ٹھیک اسی طرح زماں بھی ہستیوں کے فرق مراتب کے مطابق ہوتا ہے اقبال نے عراقی کے تصور زمان پر اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ "ایک ہی ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زماں کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ ادراک کی سطح پر زمان ہمیں "خالصاً مکانی" نظر آتا ہے' لیکن وجدان کی سطح پر اس کی حیثیت "کلیتاً" بدل جاتی ہے ادراک کی سطح پر زمان متسلسل یا سلسلہ وار ہے' لیکن وجدان کی سطح پر اس میں تمام سلسلے یعنی ماضی' حال' اور مستقبل باہم یوں مل جاتے ہیں کہ ایک وحدت تشکیل پاتی ہے' برگسان کے الفاظ میں یہ استدام ہے' جس میں تغیر تو ہے لیکن تواتر تو نہیں ہے تجربات کی سطحوں سے تحلیل کرتے ہوئے اقبال وجدانی تجربے کو دوسرے تجربات اور ان کی سطحوں سے الگ قرار دیتے ہوئے

اسے ایک نادر اور بے مثل تجربہ قرار دیتے ہیں، جو اپنی حیثیت و ماہیت میں ادراک و فکر سے کلی طور پر مختلف ہے وجدان کی بنیادی خصوصیات جو اسے دوسرے تجربات سے الگ کرتی ہیں، یہ ہیں۔

الف ـ یہ حقیقت کا بلا واسطہ تجربہ ہے یہ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لاتا ہے۔

(ب) ـ یہ قلب کی مخصوص صفت ہے۔ اس کا الفاظ و تعقلات اور معقولات سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ناقابل ابلاغ ہے، کیونکہ یہ احساس ہے اور احساس کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا۔

(ج) ـ یہ ناقابل تجربہ کلیت ہے۔

(د) ـ اس میں ناقابل تجزیہ وحدت ایک یکتا ذات کے طور پر منکشف ہوتی ہے[5]۔ وجدان کی یہ صفات اس سے مسلسل زمان سے تعلق کی نفی کرتی ہیں اور زمان وجودی اور زمان خالص سے اس کے تعلق کو ظاہر کرتی ہیں۔ زمان وجودی اور زمان خالص ایک اہم مابعد الطبیعی اور مابعد التاریخی تصور اور عمل یعنی معاد کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

وجود انسانی ذات یا خودی کا انحصار اس کے ارادی رویوں، اعمال آرزوں، خواہشات اور تمناؤں پر ہے۔ یہ اس کے لیے مہمیز کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس سے عاری انسان حیات سے عاری ہے، جامد اشیا اور خودی یا انسانی وجود کے درمیان حد فاصل قائم کرنے والی یہی چیزیں ہیں۔ تمنائیں ایک تخلیقی قوت رکھتی ہیں۔ وہ ہمیں حیات اور عمل کے لیے اکساتی ہیں، ہمارے سامنے نئے افق اور نئے آدرش پیش کرتی ہیں ان کے زیر اثر ہماری ہستی میں

زندگی کی ایک لہر سی دوڑ جاتی ہے جیسے ہم کسی برقی توانائی کے زیر اثر ہوں"
انسانی شخصیت کا اصل یا بطن البطون یہی تمناؤں کی تخلیقی
قوت ہے جسے اقبال "سوز" کا نام دیتے ہیں۔ انسانی وجود یا خودی "تمناؤں اور
ولولوں کے سوز مسلسل میں نشو و نما اور وسعت پا کر ایک مضبوط اور طاقت ور
شخصیت بن کر ابھرتا ہے" اقبال نے ان تمام فلسفوں کا ابطال کیا ہے جو انسانی
وجود سے تمنائیں، ولولے اور آرزوئیں چھین لینے کی تعلیم دیتے ہیں۔ انسانی وجود
کی نجات آرزوؤں اور تمناؤں سے نجات میں نہیں بلکہ ان کے ذریعے اپنے وجود
کو مستحکم کرنے میں ہے۔ نئے جہاں اور نئے اقدار کی تخلیق اور ان کا حصول
عشق کے ذریعے ممکن ہے کیونکہ عشق ہی نئی تمناؤں، آرزوں، خواہشوں اور بے
تابیوں کا خالق اور انہیں قوی و مستحکم کر کے زندگی کو نئے معانی اور نئی جہات
اور نئی قوتیں عطا کرتا ہے۔ "خودی علیحدگی اور تنہائی میں نشو و نما نہیں پا سکتی اور
اس کی حیات یعنی آرزوئیں اور تمنائیں ایک ماحول کی متقاضی ہیں، جس کی طرف
یہ حرکت کرتی ہیں۔ اس کا وجود ان سے مقدم ہے یہ وجود حقیقت مطلقہ ہے
انسانی وجود کی فعلیت با مقصد ہے ہم شعوری طور پر مستقبل کی طرف حرکت کرتے
ہیں۔ با مقصد فعلیت، حرکت اور مستقبل تغیر اور زمان کی دلالت کرتے ہیں۔ لیکن
اقبال کے خیال میں زمان متسلسل جو کمیتی QUANTITATIVE ہے اور
جس کا ذکر لوگ عام زندگی میں کرتے ہیں، حقیقی زمان نہیں۔ بلکہ زمان خالص
جو کلی طور پر کیفی ہے۔ حقیقی زمان ہے یہ کیفی زمان، ہماری باطنی خودی جسے اقبال
قدر آشنا خودی کہتے ہیں سے مخصوص ہے، اس قدر آشنا خودی کا زمان

محض 'واحد اب' ہے جیسے عقلی یا فاعلی خودی عالم مکان سے اپنی وابستگی کے باعث آنات کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے ایک رشتے میں موتیوں کے دانے گویا قدر آشنا خودی میں مکان سے غیر ملوث خالص استدام پایا جاتا ہے اس زمان خالص میں ماضی، حال اور مستقبل ایک نامی وحدت بناتے ہیں، جس میں سب کچھ بیک وقت موجود ہوتا ہے"[9] اور یہی معاد بھی ہے کیونکہ معاد میں انسان کے سامنے اس کا ماضی، حال اور مستقبل ایک ہی آن یا 'اب' میں اس کے سامنے ہے۔

خودی اپنی اساسی ماہیت میں تخلیقی ہے۔ بلند تر تمناؤں کی تخلیق اور نئے افق اور بلند ترین کمالات کا حصول "حیات کی فطرت ہے کہ وہ اپنی نشوونما اور توسیع چاہتی ہے" اقبال کے اپنے الفاظ میں کہ "ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں، زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے، مگر اس راستے کا تسلسل بے قاعدہ ہیں"[10] کیونکہ زندگی عبارت ہے اغراض و مقاصد کی تشکیل ان کی پے درپے کی تبدیلی اور کارفرمائی سے، جو با مقصد اور غائی ہے۔ مستقبل غیر معین امکان ہے اور خودی ایک اضافہ پذیر کائنات،[11]

اعمال کی مقصدیت، شخصیت کا حصول، اور مستقبل کی طرف پیش قدمی کی طرف قرآن کے یہ دو اصول جن پر اقبال نے اپنے تصور جبر و قدر اور معاد کی بنیاد رکھی ہے رہنمائی کرتے ہیں۔

انسان کی ذاتی ذمہ داری۔

۲۔ ذاتی کوششوں سے مطلوبات کا حصول، اور لازماً کفالے کا رد۔
انسان میں ہر لمحہ تغیر ہوتا ہے اس کی خواہشات اور مطلوبات بدل جاتے ہیں وہ ایک دائمی بہاؤ یا ارتقاء سے گذر رہا ہے۔ اس کے اعمال اس کے ارتقاء کے حدود کا تعین کرتے ہیں۔ ارتقاء کے مختلف مراحل پر اس کے احساسات، اقدار لائحہ عمل اور اعمال بدل جاتے ہیں۔ یہ تخلیقی سلسلہ ہے جس کی کوئی انتہا نہیں اور جوں جوں وہ آگے بڑھتا ہے اس کے مستقبل کی نوعیت و کیفیت بدل جاتی ہے وہ ہر لمحہ زندگی کے کارواں کو وسعت عطا کرتے ہوئے ایک نئے مستقبل کی تعمیر کرتا ہے اور یہ ہر لمحہ مستقبل کی طرف پیش قدمی معاد کی طرف پیش قدمی ہے معاد ایک اخلاقی، مابعد الطبیعیاتی کلیہ نہیں، بلکہ ایک وجودی و تکوینی تقاضا اور عمل ہے۔

خودی کا وجود اور اس کی ماہیت وحقیقت معاد کی متقاضی ہے خودی واردات وتجربات و انکشافات، اختیار و انتخاب کے ایک لامتناہی عمل سے گزر کر اپنے وجود کو مستحکم کرتی ہے ہر مرحلہ نئے مرحلے کا پیش بین و پیش کار ہے۔ یہ تاریخ اور تاریخی عمل ہے اس کی کوئی حد نہیں معاد اس عمل کو مربوط کرتی ہے۔

اقبال کے مطابق خودی یا شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے۔
انسانی شخصیت کی پہچان یا ادراک اس کے رویوں، تمناؤں اور ارادوں کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے لیکن یہ رویئے تمنائیں اور ارادے اور اعمال ایک دوسرے سے مربوط ہیں کیونکہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔[۱۲] انسان کا ادراک ایک نئی مکانی یا زمانی واردات کی ترتیب کے ایک مجموعے کے جائزے سے نہیں بلکہ اس

کے اعمال کے ذریعے ہو سکتا ہے کیونکہ انسان شے نہیں بلکہ "میں" ہے یعنی
ایک مخصوص و منفرد وجود اقبال کا تصور انسان وجودی تصور انسان سے بہت
مماثلت رکھتا ہے. کیر کیگارڈ، نیطشہ، ہیڈیگر، بردوف، سارتر، یاسپرس اور مارسل،
سبھی وجودی مفکرین کے نزدیک انسان ایک مخصوص وجود ہے، شے نہیں اس
کا وجود اشیائی کی طرح کوئی تکمیل شدہ شئے نہیں بلکہ ہمیشہ ایک نئے BECOMING
کے عمل سے گزر رہا ہے اس کا وجود اس کے اعمال پر منحصر ہے. اس کے اعمال اس
کے معتبر وجود کی ترکیب کرتے ہیں. اعمال و اختیار سے فرار اس کے وجود کو نامعتبر
یا شے بنا دیتی ہے۔

انسانی وجود ارتقا کی ایک داستان ہے جس کی کوئی حد نہیں
انسانی وجود ارتقا کے منازل سے گزر کر ہو سکتا ہے "مادہ" پر مکمل گرفت کر لے
اور اس سے آزاد ہو جائے۔

اقبال نے معاد کے مسئلہ پر ایک نئی نہج اور نئے زاویوں سے
بحث کی ہے وہ اس خیال کا برملا اظہار کرتا ہے کہ حیاتِ بعد الموت کی حمایت
میں صرف مابعد الطبیعی دلایل سے کام نہیں چل سکتا" کیونکہ ان سے دل کی
تشفی نہیں ہوتی، نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتماد کی کیفیت پیدا ہو
مابعد الطبیعاتی دلایل کے ذریعے معاد کا اثبات لایعنی ہے. اقبال ابن رشد
اور دوسرے مسلم مفکرین پر تنقید کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اولاً ان کی کوشش
رایگاں گئیں اور دوسرے وہ قرآن مجید کے الفاظ نفس اور روح کی صحیح
فہم سے دور رہے۔ "قرآن پاک نے لفظ نفس کو جیسا کہ علمائے اسلام کا خیال تھا

کسی مخصوص معنی میں استعمال نہیں کیا۔ ابن رشد کہتا ہے عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں۔ اس کی ہستی جسم سے بالاتر ہے وہ مفرد ہے عالم گیر اور دوامی۔ لیکن اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے یہ وہ بات ہے جسے اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوگا کہ واردات اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے لہذا انسانوں کی کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا ظہور محض ایک فریب ہے"[14]۔ اقبال رینان کے حوالے سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس سے بنی نوع انسان اور تہذیب و تمدن کے بقائے دوام کا ثبوت ہو تو ہو انسان بحیثیت فرد کے بقائے دوام کا ثبوت نہیں ملتا۔ اقبال کے خیال میں اس مسئلے پر ابن رشد اور ولیم جیمز کے خیالات میں مماثلت ہے جو کہتا ہے کہ یہ شعور کی کوئی ورائے جسم میکانیکی ترکیب ہے جو شخص دل بہلانے کیلئے کسی جسمانی معمول سے عارضی طور پر تو کام لے لیتا لیکن پھر ہمیشہ کے لیے اس کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے"[15]۔ ابن رشد اور اس کے تبیس کے دوسرے مفکرین جن میں مغربی عینی مفکرین بھی شامل ہیں۔ ارسطو کے تصور بقائے عقل کے پیش کار ہیں، کیونکہ اس کے خیال میں عقل فعال جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ باقی رہنے والی ہے۔ انفرادی شخصیت کو کوئی بقا نہیں۔ افلاطون اگرچہ بقائے روح کا قائل ہے لیکن اس کے خیال میں روح کی صرف اسی جہت کو بقا حاصل ہے جس کا تعلق عقل سے ہو۔ یوں ان دو اولین یونانی مفکرین اور ان کے تبتع میں مسلم اور دوسرے مفکرین نے بقائے شخصی کے بجائے بقائے تصور یا بقائے 'عقل فعال' کی بات کی ہے۔

کانٹ اور دور جدید کے کچھ مفکرین نے مابعد الطبعیاتی کے بجائے اخلاقی دلائل سے معاد کو ثابت کرنے کی کوششیں کیں۔ یہ دلائل انفرادی یا شخصی وجود کے بقا رکا اثبات کرتی ہیں لیکن ان کی حیثیت بھی بہت زیادہ مضبوط نہیں، کانٹ دو بنیادوں پر اپنے دلائل کو پیش کرتا ہے

الف ۔ یہ یقین و ایمان کہ انسان کو اپنے اعمال کی جزا و سزا ملنی چاہیئے ۔ چوں کہ اس مختصر زندگی اور محدود اور متناہی دُنیا میں عدل و انصاف کا ہر تقاضہ پورا نہیں ہو سکتا، اس لئے مَعاد کا وجُود لازم ہے۔[16]

(ب) ۔ خیرِ اعلیٰ جو دو مُختلف النوع عناصر، کامل فضیلت اور کامل مسرّت پر مشتمل ہے کے حصول کی طلب و جستجو۔

کانٹ ان دو مختلف النوع عناصر کے حصول کیلئے بقائے دَوام کو ایک مسلمے کے طور پر قبول کرتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں یونہی ہم انسان ایسا کر سکتے ہیں کہ فضائل اخلاق اور مسرّت و سعادت کے متبائن تصورات کو رفتہ رفتہ ایک وحدت میں سمو دیں۔ ان کی وحدت و ہم آہنگی کے لئے کانٹ خُدا کے وجود کا اثبات کرتا ہے جس کے بغیر ایسا ممکن نہیں۔

کانٹ کا خیال ہے کہ یہ وجُوہات انسانی بقائے دوام یا ایک شخص کے دائمی وجُود کا تقاضہ کرتی ہے

اقبال کانٹ کے تصور بقائے دَوام پر بحث کرتے ہوئے اسکے دلائل کا دو بنیادوں پر رَد کرتا ہے

الف ۔ ان دلائل کی بُنیاد اس مفرُوضے پر ہے کہ فضیلت اور مسرّت کی تکمیل اور حصول کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔ (ب) اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ان دو کا اتمام ہم آہنگی اور حصول ممکن ہے تو ان کے لئے لامتناہی وقت کی کیا ضرورت ہے۔ کیا ایسا مستقبل کے کسی لمحے میں نہیں ہو سکتا (ج) یہ کہ خُدا ان متبائن تصورات میں اتصال پیدا کریگا تو کیسے ۔؟ عینی اور عقلی فلاسفہ کے علی الرغم وجُودی مفکر نیٹشے نے بقائے دَوام کا تصور اس مفروضے پر قائم کیا کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور کبھی ضائع نہیں ہوتی۔[19] نیٹشہ سے باوجود شدید اختلاف اور اس کے فلسفہ رجعت ابدی کو ایک کڑی میکانیت کہہ کر رَد کرنے کے باوجُود اقبال اسے زمانہ جدید میں بقائے دَوام کے سلسلے میں پیش کئے جانیوالے تصورات میں مثبت اور زمانہ جدید کے ذہن کے رجحان کا عکاس نظریہ کہتا ہے۔[2] زلمشر نے اسے ایک پیغمبرانہ جوش کے ساتھ باقاعدہ اور مُدلّل نظریئے

کی شکل میں پیش کیا۔ اقبال نے اس نظریہ پر بحث کے دوران ہربرٹ اسپنسر کا، یہ کہہ کر اس کے فلسفہ میں رجعت ابدی کے کچھ مبادیات ہیں، صرف مختصر سے حوالہ پر اکتفا کیا ہے۔

نطشہ کے خیال میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ لہذا متناہی ہے۔ مکان صرف ایک تصور باطنی ہے یہ کہنا کہ کائنات خلائے محض میں واقع ہے ایک بے معنی بات ہے۔ کانٹ اور شوپن ہاور کے علی الرغم جو زمان کو ایک صورت باطنی کہتے ہیں، نطشہ اسے ایک حقیقی اور لامتناہی عمل جیسے دوری PERIODIC ہی ٹھہرایا جاسکتا ہے کہتا ہے۔ لہذا مکان کے لامتناہی خلا میں توانائی کے زوال اور فساد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا[2]"، توانائی کے مراکز محدود ہیں جن کے امتزاجات کا تخمینہ لگایا جاسکتا ہے۔ یہ مراکز توانائی کبھی ختم نہیں ہوتے۔ موت بھی ان کا زیان نہیں کرسکتی۔ یہ بار بار ابھر کر آتے ہیں۔ رجعت کا یہ سلسلہ ہمیشگی کا حامل ہے اس فعال توانائی کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا انجام اور نہ اس میں کوئی توازن ہے" زمانہ لامتناہی ہے اور اس لیے توانائی کے جتنے بھی ممکن امتزاجات ہیں، سب کے سب ظہور میں آچکے ہیں۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی کئی بار ہو چکا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا[22]"

نطشہ کا رجعت ابدی کا نظریہ جس "حیات جاودانی" یا بقائے دوام

کو سامنے لاتا ہے اقبال اُسے ایک ناقابلِ برداشت حیات قرار دیتا ہے اس تصور کے مُطابق افراد لافانی نہیں بلکہ توانائی اور اس کے متناہی مراکز میں ابدی تکرار کا عمل لافانی ہے۔" یہ استدلال اس لحاظ سے ابن رشد کے استدلال جیسا ہی ہے جو عقل کو عالم گیر اور لافانی اور متناہی انا میں اس کے ظہور کو اس کے وجود کا عارضی پہلو قرار دیتا ہے۔"[۲۳] برگسان کے جوشِ حیات کی صورت بھی اسی سے مشابہ ہے کہ اس نے جوشِ حیات کو تمام وجود کے عالمگیر اصول کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ جوشِ حیات بلا انقطاع اپنے آپ کو مختلف صورتوں اور شکلوں، مختلف اشخاص و افراد میں ظاہر کر رہا ہے صور و اشکال، افراد و اشخاص کچھ عرصے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں لیکن ان کے خاتمے سے خود حیات کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ حیات بے نہایت اور ابدی ہے وہ نئے مظاہر اور نئی فعلیتوں کا ایک مسلسل اور ناقابل انقطاع عمل ہے" یوں برگسان بھی حیات کے جاودانی ہونے کی بات کرتا ہے نہ کہ شخصی بقائے دوام کی۔[۲۴]

اقبال نطشہ کے اس نظریہ کو تین وجوہ کی بنا پر رد کرتا ہے۔

الف:۔ نطشہ کا تصور رجعت ابدی کسی ثابت شدہ حقیقت کے بجائے ایک کام چلاؤ سائنسی مفروضے پر مبنی ہے۔ یہ ایک نہایت ہی کڑی میکانیت ہے۔ کیونکہ یہ تصور حادثات کائنات کی ترتیب کو مقرر اور ناقابل تغیر قرار دیتا ہے۔ گزرے ہوئے لامتناہی زمانے میں مراکز توانائی اپنے طور طریق کا ایک قطعی راستہ اختیار

۴۵

کر چکے ہونگے۔ نفظ رجعت اسی قطعیت کی متقاضی ہے۔ نتیجتاً مراکز توانائی کا وہ امتزاج جو ایک بار ظہور میں آچکا ہے کا بار بار ظہور ناگزیر ہے، کیونکہ اس کے بغیر فوق البشر کے یقینی رجعت کی کوئی ضمانت نہیں۔

ب:۔ نطشہ نے زمان پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ وہ اسے معروضی اور خارجی قرار دیتے ہوئے حادثات کا ایک لامتناہی سلسلہ قرار دیتا ہے جس کا تکرار ہمیشہ جاری رہے گا۔ یہ دوری "تصور زمان" حیات جاودانی کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ نطشہ کو خود اس بات کا احساس تھا۔ لہذا وہ اس کو حیات جاودانی کے بجائے حیات جاودانی کے ایک نظریے کے طور پر پیش کرتا ہے جس سے وہ قابل برداشت بن جاتا ہے۔ نطشہ کے خیال میں مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے ہماری ذات کی ترکیب ہوئی فوق البشر کے مثالی امتزاج کی تشکیل و ترکیب کا لازمی جزو ہے حیات جاودانی کو قابل برداشت بناتا ہے۔ لیکن اقبال کے خیال میں چونکہ فوق البشر کا بار بار ظہور ہوا ہے لہذا اس کی پیدائش یقینی ہے۔

ج:۔ اقبال نطشہ کے اس تصور کو بدترین قسم کی تقدیر پرستی کا نام دیتا ہے کیونکہ یہ تصور ہماری کوئی اچھوتی اور نادر تمنا نہیں۔ رجعت ابدی ہم سے کش مکش، مقابلہ آرائی، ہمت، لگن، رجحانات عمل، اور خلاقیت کو چھین لیتی ہے اور یوں ہم کو مردہ بنا دیتی ہے۔

اقبال نے ان قدیم و جدید فلاسفہ پر تنقید کے بعد قرآن کے حوالے سے تصور بقائے شخصی کا بیان کیا ہے۔ قرآن پاک کی مختلف آیات کا حوالہ دیتے

ہوئے اقبال نے تین اہم نکات کو سامنے لایا ہے جو یوں ہیں

۱۔ "خودی کا ظہور اگرچہ زمانے سے وابستہ ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں"

۲۔ انسان کی زمین پر دوبارہ واپسی ناممکن ہے۔

۳۔ انسان کی متناہیت اس کی بدبختی نہیں ہے"

موخرالذکر نکتے پر بحث کرتے ہوئے اقبال انسان کی نجات اور اس کی انفرادیت کی بات کرتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کی نجات یا اس کی سعادت اس کی متناہیت سے محرومی میں نہیں، بلکہ متناہیت کے ساتھ انفرادیت کے حصول اور بقا میں ہے۔ لامتناہی خودی کے سامنے متناہی خودی اپنی انفرادیت کے ساتھ حاضر ہو گی تاکہ گذشتہ اعمال کو خود دیکھ کر اپنے مستقبل کا اندازہ کرے۔ اس کی سعادت اس کے ضبط نفس، اس کی یکتائی، شدت فعالیت میں مضمر ہے۔ ایک تربیت یافتہ خودی پر قیامت کا عالم گیر تباہی کا منظر بھی اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ اس نکتہ پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے اقبال نے وحدۃ الوجودی مفکرین کی اس بنیاد پر تنقید کی ہے کہ وہ لامتناہی خودی کے سامنے متناہی خودی کے وجود کی برقراری کو اس لیے غیر ممکن کہتے ہیں کہ انہوں نے لامتناہی کی ماہیت کا ایک غلط تصور قائم کیا ہے۔ لامتناہی کے معنی اقبال کے لیے امتداد و وسعت کے بجائے توسع و افزونی کے ہیں۔ اگر لامتناہی کو امتداد مانا جائے تو اس کا تصور اس کے بغیر کہ وہ بغیر کہ وہ تمام متناہی وسعتوں کو اپنے اندر سمیٹ لے کیا ہی نہیں جا سکتا لیکن اقبال کا خیال ہے کہ لامتناہی کو افزونی مان کر یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ متناہی خودی

لامتناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفعل نہیں۔ اس نظام زمان مکاں میں گم ہونے کے بجائے انسان کی بقا کا دارمدار اس کے اس سے غیر اور متقابل ہونے میں ہے۔[27]

انسان کی تخلیق ایک کھیل نہیں۔ جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس لگے ہوں اُس کو ایک عبث چیز کی طرح ضایع نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال قرآن کے حوالے سے یہ بات سامنے لاتا ہے کہ انسان فعالیت اور خلاقیت اور خدا کے ساتھ اس کی شراکت تخلیق اسے غیر فانی بنا سکتی ہے۔[28] اقبال کی یہ تشریحات ابوالکلام آزاد کی ان تشریحات سے مماثل ہیں۔ جو اس مسئلے پر ترجمان القرآن میں انھوں نے دی ہیں۔

یوں یہ بات سامنے آتی ہے کہ بقائے دوام انسان کا حق نہیں وہ اس کا امیدوار ہے زندگی اس کے لیے فرصت ہے اور اس میں اس کی خودی کے استحکام کے لیے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں۔ موت اس کی خودی کا خاتمہ نہیں بلکہ اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ اپنے اعمال اور ان کی بنیاد پر اپنے مستقبل کا جائزہ لے سکے۔

خودی اگر اپنے اعمال کی بدولت اسی زندگی میں استحکام پیدا کر کے موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو یہ اس کے لیے ایک راستہ ہی ہوگا۔ وہ راستہ جس سے قرآن نے برزخ کہا ہے۔ واردات باطنی کے حوالے سے اقبال اس بات کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ برزخ شعور کی اس حالت کا نام ہے جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہوجاتا ہے اور یہ کوئی غیر اغلب بات نہیں۔ خواب کی حالت میں تاثرات ذہنی کا غیر معمولی ارتکاز یا موت کے وقت حافظے

میں غیر معمولی اضافہ، اس طرف ہماری مزید رہنمائی کرتا ہے برزخ و انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اس سے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور جن سے تطابق و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے"۔ برزخ ایک ایسی حالت وکیفیت ہے جس میں نفس انسانی میں ایک زبردست اختلال رونما ہو جاتا ہے علی الخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنی نشوونما کے اعلیٰ مدارج طے کیے ہوں اور زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں اپنی ایک مقررہ طرزِ عمل کے عادی ہو چکے ہوں یہ بھی ہے کہ بعض بدقسمت انسان جنہوں نے اپنی خودی کی تعمیر نہ کی ہو اپنی ہستی سے ہاتھ دھو بیٹھیں۔

خودی کو حیات بعد الموت کے حصول کے لیے مسلسل عمل اور جدوجہد کرنی ہے اس لیے حیات بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ حیاتی عمل کی تکمیل کے لیے ایک داخلی عمل ہے۔ انفرادی و اجتماعی' دونوں صورتوں میں یہ اپنے اعمال کے احساب' اور مستقبل کے ممکنات کے تخمینہ لگانے کی ساعت ہے۔[۳۳]

اقبال نے انسان کی نشاۃ الاولیٰ' اور ارتقا' کے معاملے پر جاحظ' اخوان الصفا اور ابن مسکویہ کی آرا سے بحث کرتے ہوئے انہیں حقیقت' شناسی کی طرف پہلا قدم کہا ہے۔ ابن مسکویہ کی آرا جن پر ہم یہاں بحث نہیں کر رہے' کو انہوں نے کئی پہلوؤں سے ایک جدید نظریہ کہا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں انہوں نے ابن طفیل کی بات نہیں کی' جن کی حی ابن یقظان ان مسایل پر نئے انداز سے بیان کی حامل بھی ہے اور جو واقعی ان مسایل پر کئی نئے دریچے وا کرتی ہے،

البتہ انہوں نے رومی کے افکار کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا ہے جس کے خیال میں بقائے دوام ارتقائے حیات ہی کا ایک لازمی مسئلہ ہے یہ افکار اقبال کے خیال میں قرآن کی روح کے مطابق ہیں۔ یہ آرا انسان کی موجودہ حالت کو ارتقا کی آخری منزل کے بجائے ایک منزل قرار دیتے ہیں یوں موت ایک تخریبی عنصر اور تباہ کن حادثہ کے بجائے ایک تعمیری عنصر بن کے سامنے آتی ہے۔ ارتقا کے سفر کو جاری قرار دیکر رومی انسانوں کے لیے امید اور آرزوں کے نئے جہاں آباد کرتا ہے اور ان کے دلوں کو ذوق و شوق کے جذبات سے معمور کر دیتا ہے۔

کیا بعثت ثانیہ پر انسان کا موجودہ جسم پھر پیدا کیا جائے گا یا نہیں کا مسئلہ مسلم مفکرین اور علمائے الٰہیات کے درمیان اختلافی رہا ہے۔ اقبال نے شاہ ولی اللہ کا جن کی رائے اکثر علمائے الٰہیات کے مطابق ہے کا حوالہ دیا ہے جن کے خیال میں کوئی ایسا مادی پیکر بعثت ثانیہ پر انسان کے لیے ناگزیر ہے جو اس کے نئے ماحول کے مناسب ہو۔ اقبال کے خیال میں یہ نظریہ خودی بحیثیت ایک فرد اور کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت کی وجہ سے ہے۔ قرآنی آیات اور ان کی تشریحات کے حوالے سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ بعثت ثانیہ ایک حقیقت ہے لیکن اس کی ماہیت معلوم نہیں۔ البتہ وہ اس بات سے منکر ہے کہ جسم کی ہلاکت انسان کی ہلاکت کے مترادف ہے وہ انفرادیت کے حصول کو حیات عملی کی تکمیل کے لیے لازمی قرار دیتا ہے۔ اور یہ انفرادیت کا حصول جب ہی ممکن ہے جب انسان اپنے آپ کو سرگرم عمل رکھتے ہوئے تمام انتشارات و انتزاعات میں قایم و برقرار رکھ سکے۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ انسان

کی بعثت ثانیہ کسی جسد عنصری سے وابستہ ہے جب بھی ہم اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں۔ قرآن نے بھی اس پر کوئی واضح روشنی نہیں ڈالی ہے۔

جنت و جہنم کو اقبالؒ کئی دوسرے مسلم فلاسفر اور علمائے حیات و الہیات کی طرح مقامات کے بجائے احوال قرار دیتا ہے۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔ اقبال لفظ خلود کو جو قرآن میں بار بار آیا ہے، سے مراد محض ایک مدت زمانی لیتا ہے نہ کہ کسی منتقم خدا کا ہمیشہ کیلئے تیار کیا ہوا عذاب، یوں اس کے مطابق جہنم تادیب کا ایک عمل ہے جو پتھر جیسی خودی کو عمل مسلسل[۳] اور ربانی تجلیات کے لیے آمادہ تیار کر سکے اور جنت لطف و عیش یا آرام و تعطل کی حالت کے بجائے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی و مسرت کا نام ہے یہ تصور اقبال کے خدا، انسان اور تاریخ سے مطابق بھی ہے اور اس کا متقاضی بھی کیونکہ زندگی ایک مسلسل عمل ہے ذات الہٰی کوئی جامد وجود نہیں بلکہ ایک ایسا وجود ہے جو ہر لحظ ایک نئی شان میں جلوہ گر ہے۔ انسان اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے آگے ہی بڑھتا رہے گا، یہ سلسلہ کہیں ختم ہوگا نہیں۔ جس کسی کے حصے میں تجلیات الہیہ سے سرفراز ہونے کی سعادت آئے وہ ان کے مشاہدات پر قناعت نہیں کرے گا خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ جس کا ہر عمل ایک نیا موقعہ پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباطی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔[۳۲]

حوالہ جات

۱۔ انور عشرت حسین ص ۸، ۲۔ انور عشرت حسین ص ۷،

۳۔ انور عشرت حسین ص ۱۶،

۴۔ ایضاً ص ۱۷،

۵۔ ایضاً ص ۲۴، ۱۸،

۶۔ ایضاً ص ۴۴،

۷۔ ایضاً ص ۴۴،

۸۔ ایضاً ص ۶۲،

۹۔ ایضاً ص ۶۳،

۱۰۔ تشکیل جدید ص ۸۴،

۱۱۔ ایضاً ص ۸۴،

۱۲۔ ایضاً ص ۱۷۶،

۱۳۔ ایضاً ص ۱۶۹،

۱۴۔ ایضاً ص ۱۶۹،

۱۵۔ ایضاً ص ۱۷۰،

۱۶۔ تشکیل جدید ص ۱۷۰
انور عشرت حسین ص ۵۳

۱۷۔ تشکیل جدید ص ۱۷۰-۷۱

۱۸۔ ایضاً ص ۱۷۱

۱۹۔ ایضاً ص ۱۷۳

۲۰۔ Reconstruction
ص ۱۱۳

۲۱۔ Reconstruction
ص ۱۱۴
تشکیل جدید ص ۱۷۳

۲۲۔ Reconstruction
ص ۱۱۴
تشکیل جدید ص ۱۷۳

۲۳۔ انور عشرت حسین ص ۵۲

۲۴۔ ایضاً ص ۵۳

۲۵۔ Reconstruction
ص ۱۷۳-۷۴

۲۶۔ تشکیل جدید ص ۱۷۶

۲۷۔ Reconstruction صـ ۱۱۸

۲۸۔ ایضاً ص ۱۲۰

۲۹۔ تشکیل جدید ص ۱۸۱

۳۰۔ Reconstruction
صـ ۱۲۰

۳۱۔ ایضاً ص ۱۲۳

۳۲۔ تشکیل جدید ص ۱۸۷

138 Blank

اختتامیہ

ہر تہذیب کے کچھ اساسی اصول ہوتے ہیں جن پر اس کی تعمیر ہوتی ہے

علوم و فنون، اطوارِ معاشرت، تمدن، معاشی، سیاسی اور اخلاقی نظام محض اس کے مظاہر ہیں۔ اس کے اصولِ اساسی نہیں۔ تہذیب کی تعمیر و تنظیم کرنیوالے تین اصول ہیں۔ (الف) تصورِ حیات۔ (ب) نصب العین حیات (ج) اور اساسی عقائد۔ اِن ہی تین اساسی اصولوں کی بنیاد پر افراد کی تربیت ہوتی ہے اور ایک نظامِ اجتماعی قائم ہوتا ہے۔ پہلے اصول کا تعلق ان سوالات سے ہے

۱:۔ دنیوی زندگی کے بارے میں اس کا تصور ۲:۔ دنیا میں انسان کی حیثیت ۳:۔ دُنیا کی حیثیت ۴:۔ دنیا سے انسان کا تعلق اور اس کے اعمال۔

دُوسرے اصول کا تعلق ان سوالات سے ہے۔

۱:۔ انسان کی زندگی کا مقصد؟ ۲:۔ انسان کی جملہ کشمکش اور جدوجہد کا مطلوب

۳:۔ انسان کا مطلوب یا مقصودِ حقیقی۔

تیسرے اصول کا تعلق اس سوال سے ہے کہ

انسان کی تعمیر کن عقائد و افکار پر ہو۔؟

یہی اصول اس تہذیب کی نظری اور عملی تعمیر کرتے ہیں۔ ایک اخلاقی، سماجی، سیاسی

علمی، معاشی اور عملی نظام کو سامنے لاتے ہیں جو اسے دوسری تہذیبوں سے الگ ایک امتیازی شکل عطا کرتے ہیں![1] اسلامی تہذیب کی تنظیم و تشکیل بھی ان ہی تین اصولوں پر ہوئی ہے۔ ہر تہذیب کی تخلیق، تعمیر اور تنظیم و تشکیل ایک زمانی اور مکانی عمل ہے۔ یعنی تہذیب ایک تاریخی عمل ہے۔ اس لئے اس کی ایک تاریخ ہوتی ہے۔ اس تاریخ کی بنیاد یا فلسفہ، یہی تین اصول ہیں جن کی مفکرین نے مختلف الجہت تشریحات کی ہیں اور کرتے رہیں گے۔

اسلام نے اِن اصولوں کی جو تشریح کی ہے اس کا مختصر خاکہ یوں ہے۔

تصورِ حیات:۔

انسان اپنی حیثیت کے بارے میں اکثر افراط و تفریط کا شکار ہوا کبھی وہ اپنے آپ کو کائنات کی سب سے زیادہ بلند ہستی تصور کرتا ہے اور جو کبھی اپنے آپ کو سب سے انتہائی حقیر شئے۔ اوّل الذکر کا نتیجہ غرور و تکبّر اور ظلم و جبر اور فساد ہے اور ثانی الذکر کا نتیجہ ہر شئے کے سامنے سجدہ ریزی ہے[2]۔

قرآن ان دونوں تصورات کو رد کرکے انسان کی حیثیت اصلی کو یوں سامنے لاتا ہے۔

ا:۔ کہ اس کی پیدائش ایک انتہائی حقیر پانی کے قطرے سے کیگئی۔[3]

۲:۔ لیکن اس کے باوجود اسے عزت عطا کی گئی۔ اسے کائنات پر فضیلت دی گئی اور کائنات کو اس کی تسخیرِ عمل اور خدمت کے لئے پیدا کیا گیا[4]

۳ :- وہ اس کائنات میں خُدا کا خلیفہ ہے اور خدا کے نائب کی حیثیت سے اسے علم، حواس، عقل و شعور اور قوتِ اختیار عطا کیا گیا۔[۵]

۴ :- بحیثیت خلیفہ اس کا کام اور ذمہ داری یہ ہے کہ خدا کا مطیع اور فرمانبردار بن کر رہے۔ اس کے قوانین کی پابندی اور ان کا نفاذ کرے۔

۵ :- اسے علم اور قوتِ اختیار سے متصف کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود مختار ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ امین بن کر رہے۔ خُدا کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرے اور اپنی ذمہ داریوں کو نبھائے۔

۶ :- نائبِ خُدا کی حیثیت سے ہی وہ کائنات کی تمام چیزوں سے افضل ہے

۷ :- کوئی مخصوص انسان یا گروہ نائبِ خُدا نہیں بلکہ مجملہ نسل انسانی نیابتِ الٰہی کے منصب پر فائز کی گئی۔ اس لئے ہر انسان دُوسرے انسان کے برابر اپنی منصب کی ذمہ داریوں کے بارے میں خُدا کے سامنے جوابدہ ہے۔

۸ :- جوابدہی کا عمل دُو سطحوں پر ہے۔ ۱ انفرادی ذمہ داری یعنی انسان، بحیثیت فرد اپنی ذمہ داریوں کے لئے جوابدہ ہے ۲ اجتماعی ذمہ داری یعنی انسان بحیثیت گروہ قوم یا نوعِ انسانی اپنے اعمال کیلئے جوابدہ ہے۔[۶]

۹ :- انسان اپنی موت تک خدا کا نائب ہے وہ خلافت ارضی کے منصب سے اپنی موت کے وقت الگ ہوجاتا ہے اور اس کے بعد اسکے اعمال کی جانچ پڑتال ہوتی ہے عمال ہی کی بنیاد پر اسے قیامت کے روز اپنے اعمال کیلئے جواب دینا ہوگا اور انکی بنیاد

پر اس کی سزا یا جزا کا فیصلہ ہو گا۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس دُنیا میں بھی ایک قانون مکافات کام کر رہا ہے۔ لیکن یہاں جو سزا یا جزا انسان کو ملتی ہے وہ حتمی نہیں ہے۔

نصب العین حیات :-

کسی بھی تہذیب کے حسن و قبح کو جانچنے کا سب سے اہم معیار اس کا پیش کردہ زندگی کا نصب العین ہے۔ کیوں کہ یہی ایک انسان کے تمام افکار و اعمال کا مقصود ہوتا ہے۔ یہی اس کے اخلاقی، سیاسی، معاشی، معاشرتی، تعلیمی اور مذہبی افکار و اعمال اور ان کی حیثیات کو سامنے لاتا ہے۔ زندگی کے تمام معاملات میں وہ کیا انتخاب کرے۔ اس کی بنیاد بھی یہی اصُول ہے۔

لیکن یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ شخصی نصب العین اور اجتماعی نصب العین میں فرق کریں۔ تہذیب سے مُراد افراد کی شخصی تہذیب نہیں ہوتی بلکہ ان کی اجتماعی تہذیب مُراد ہوتی ہے۔ ہر فرد کا نصب العین، تہذیب کا نصب العین نہیں ہو سکتا۔ لیکن تہذیب کا نصب العین ہر فرد کا نصب العین ہوتا ہے۔ چاہے اسے اس کا شعور ہو یا نہ ہو۔ اس لحاظ سے تہذیب کا نصب العین وہ ہے جو شعوری یا غیر شعوری طور پر انسانوں کی ایک بڑی جماعت کا مشترک اجتماعی نصب العین بن گیا ہو" اپنی قوت کے بل پر یہ ہر فرد کا نصب العین بن جائے اور اس میں یہ صلاحیت ہو کہ" وہ افراد کے شخصی نصب العین سے کامل موافقت و مناسبت رکھتا ہو اور معاً انفرادی اور اجتماعی نصب العین بن جائے" جس اصُول کو افراد فرداً فرداً قبول نہ کریں وہ اجتماعی اصُول کیسے بن سکتا ہے۔[9]

شخصی نصب العین اور تہذیبی نصب العین کے بارے میں مختلف آرا رہی ہیں۔

لیکن جو رائے غالب رہی ہے وہ یہی ہے کہ ہر شخص کا منتہائے مقصود اطمینان قلب اور امن و سلامتی اور خوشی ہے۔ دنیا کی مختلف تہذیبوں کی اصولی حیثیت سے دو قسمیں ہیں یعنی وہ جن کی بنیاد مذہبی تصورات پر ہو اور وہ جن کی بنیاد خالص مادی ہو، میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

اول الذکر نے 'نجات' کو مقصودِ زندگی قرار دیا۔ اور موخر الذکر نے سیاسی و اقتصادی غلبہ و استیلا کو۔ لیکن ان کا گہرا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اول الذکر کی بنیاد ذاتی خود غرضی ہے یہ انفرادیت کو قوت بخش کر اجتماعیت کو کمزور کرتا ہے۔ ترکِ دنیا اور رہبانیت کو انسانی ذہنوں پر مسلط کرتا ہے اور مذہب کے نام پر ایک استحصالی جماعت کو بڑھاوا دیتا ہے یا نجات کو ایک قوم کا خاصہ اور حق قرار دیکر انسانیت کو نفرت اور تقسیم کے حوالے کرتا ہے۔

موخر الذکر دنیا کو شدید سیاسی، معاشی اور تمدنی کشمکش، جنگ و جدل اور استحصال میں مبتلا کر دیتا ہے۔ خالص مادی یا روحانی تہذیب کبھی بھی انسان کا نصب العین نہیں بن سکتی اور نہ اس کو مطمئن کر سکتی ہے۔ انسان نہ تو محض مادہ ہے اور نہ محض روح۔ محض حسی لذات کا حصول ایک خالص حیوانی نصب العین ہے۔ محض نجات کا حصول تو اجتماعیت کش شخصی خود غرضی پر منتج ہوتا ہے۔ اسلام ان دونوں تصورات کا ابطال کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق انسان نہ تو پیدائشی گنہگار ہے اور نہ دنیا دار العذاب یا عیش گاہ ہے بلکہ انسان خدا کا خلیفہ اور یہ دنیا اس کے لئے دار العمل ہے۔ اسی لئے اس کا نصب العین یا منتہائے مقصود خدا کی رضا اور خوشنودی ہے نہ کہ مادی منفعت، خوشی، امن و سکون تو محض اس کی فرع یا اس کا لازمہ ہے۔ خدا ہی کائنات کی ہر شئے بشمول انسان کا فطری مقصود و مطلوب ہے!۔ اسلام کے معنی ہی اللہ کی رضا کے آگے

سر جھکانے اور اس کی مرضی کے تابع ہونے کے ہیں۔ اسلام کے پورے نظام کا مرکز خدا کی ذات ہے۔ یوں یہ اصول جن چیزوں کو سامنے لاتا ہے وہ یہ ہیں۔

۱ یہ طبعی اور عقلی نصب العین میں پیدا کرتا ہے۔ ۲ انسان کو فکر و عمل کی یکسوئی عطا کرتا ہے۔ ۳ پوری انسانیت کو ایک وحدت عطا کرتا ہے اور اسے تمام نسلی، جغرافیائی، سیاسی، لسانی تفرقات سے نجات دلا کر اس کی ایک انسان کی حیثیت سے تعمیر کرتا ہے اور مساوات اور عدل کے اصولوں کی بنیاد پر ایک فلاحی انسانی سماج کی تعمیر کرتا ہے۔ ۴ یہ انسان کو امن و سکون، راحت، اطمینانِ قلب، خوشحالی، فرمانروائی و سربلندی عطا کرتا ہے اور اسے تمام رسوائیوں اور عذابوں سے نجات دلاتا ہے۔[۱۱] ایک مذہبی تہذیب کے عناصرِ ترکیبی اُس کے بنیادی عقائد ہوتے ہیں۔ یہ عقائد اُس کی نظری اور عملی تنظیم و تشکیل کرتے ہیں۔ تہذیب کا تعلق انسان سے ہے اور انسان کی عملی زندگی قابلِ اعتماد اُس کی مستقل سیرت پر منحصر ہے، جس کی بنیاد ایک ذہنی و فکری اساس پر ہوتی ہے۔ اس کا نام مذہبی اصطلاح میں ایمان ہے۔ ہیئت اجتماعی یا تہذیب کی تشکیل اس وقت ممکن ہے جب مختلف افراد ایک ہی مشترک فکر اور تخیل یا عقائد و افکار کو مانتے ہوں یہی ایمان ان کی عملی زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ یہی عقائد ان میں ایک نئی سیرت نئی ذہنیت، نئے خیالات، نیا طرزِ فکر اور نیا طرزِ عمل عطا کرتے ہیں۔ یہ ان کی سیرت کو روحانی اور اخلاقی بنیادوں پر تعمیر کرتے ہیں۔ ان عناصرِ ترکیبی میں تصورِ خدا، رسالت، معاد اور خیر و شر کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ جس تہذیب کی بنیاد مذہب پر ہو اس کے افراد کا مذہب اور تہذیب ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسلام جس تہذیب کو تعمیر کرتا ہے، اس کی بنیاد انہی اساسی

اصولوں پر ہے۔ قرآن میں 'ایمانیات' پر تفصیلی بیان اسی کی عکاسی ہے۔ ساتھ ہی قرآن کا یہ ناطق فیصلہ ہے کہ 'ایمانیات' کے جملہ اجزاء کو ماننا ضروری ہے۔ انہیں ایک دوسرے سے کسی بھی حال میں الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ان میں سے کسی ایک کا انکار بھی سب کا انکار ہے یہ سب مذہبی و روحانی ایمانیات ہیں۔ لیکن ان کی خصوصیت یہ ہے کہ اسلام نے ان پر اپنے روحانی نظام ہی کی نہیں بلکہ اخلاقی و سیاسی اور تمدنی نظام کی بنیاد بھی رکھی ہے" اس نے دین اور دنیا دونوں کو باہم ملا کر ایک ایسا نظام وضع کیا ہے جس کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبے حرکت کرتے ہیں۔ اس نظام کو اپنے قیام و بقاء اور تصرفات کے لئے جتنی طاقت کی ضرورت ہے وہ سب ہی انہی ایمانیات سے حاصل ہوتی ہے"[1] ان ہی کی بنیاد پر اسلام ایک فلاحی انسانی تہذیب کی بنیاد رکھتا ہے۔ جس کا نسل، رنگ، زبان ملک اور دوسرے جملہ تعصبات و تفرقات سے کوئی تعلق نہیں۔ قرآن حکیم کا اصل الاصول یہی ایمانیات ہے اور جملہ پیغمبران کرام کی بعثت کا مقصد بھی ان ہی کی طرف دعوت دینا ہے۔ قرآن کے نزدیک " ایمان ہی حق، صدق، علم، ہدٰی اور نور ہے۔" اور عدم ایمان یعنی کفر ہی جہل، ظلم، باطل، کذب، ظلمت اور ضلالت ہے۔ اسی بنیاد پر قرآن نے انسانوں کو دو گروہوں مومنین اور کافرین میں تقسیم کیا ہے۔ ایمان و کفر، یا توحید و طاغوت یا مومنین و کافرین کے درمیان نظریاتی کشمکش ہی تاریخی عمل ہے۔ اس تاریخی عمل کی مختلف سطحیں شکلیں اور دور رہے ہیں اور رہیں گے۔ ایمانیات کے اساسی اصولوں کی بنیاد پر قرآن نے اپنا مخصوص فلسفہ تاریخ پیش کیا ہے، جس کا مختصر خاکہ یوں ہے۔

اسلام کا تصور خدا جملہ ادیان و فلسفوں سے کلی طور پر مختلف ہے۔ غور سے

دیکھا جائے تو توحید اسلام کے تمام تصورات و عقاید پر محیط ہے۔ یہ اسلام کے پورے اعتقادی و عملی نظام کی اصل ہے۔ باقی سب عقاید اس کی فرع ہیں۔ قرآن کے مطابق خدا واجب الوجود، یکتا، بے مثل، ناقابلِ تقسیم و تجزیہ اور تمام رشتوں سے مبرا ہے۔ وہ ساری کائنات کا یکتا خالق، مالک، رب، قادر مطلق، کارساز اور حکمران ہے۔ وہ ہمہ بین، ہمہ دان اور ہر جگہ موجود ہے اس کی ذات، اختیارات، صفات اور حقوق میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ نرگن نہیں بلکہ جملہ صفات کا مالک ہے وہ علیم الصدور ہے۔ کائنات کی ہر شئے اس کی مخلوق ہے۔ وہی معبود حقیقی ہے ہر شئے اس کی عبادت کر رہی ہے۔ کل یوم ھو فی شان اس کا تخلیقی عمل ہر لمحہ و ہر آں جاری ہے۔ یہ کائنات کوئی جامد شئے نہیں بلکہ اس میں ہر لمحہ تغیر و انقلابات کا عمل جاری ہے خدا اس کی تخلیق کے بعد اس سے الگ ہو کر نہیں بیٹھا بلکہ اس کائنات میں اس کا تخلیقی عمل ہر لمحہ و ہر آں جاری ہے۔ اگر ایک تخلیقی اور فعال خدا جو تاریخ کو حرکت و معانی عطا کرتا ہے، پر ایمان نہ ہو تو دنیا کی تاریخ اور فلسفہ و کشمکش خیر و شر اور تمام اخلاقی و روحانی اقدار اور انسان کی فعالیت اور تسخیر کائنات کا عمل بے معنی بن کر رہ جائے گا۔" جس طرح اعتقاد کی جہت میں توحید اصل دین ہے اسی طرح اتباع کی جہت میں رسالت اصل دین ہے۔"[14]

رسول خدا کا بندہ اور پیامبر ہوتا ہے وہ زمین پر اس کا فرستادہ، حقیقی خلیفہ، حجت منتخب کردہ اور معصوم عن الخطا ہوتا ہے۔ کوئی بھی شخص عبادت سے پیغمبر نہیں بنتا۔ وہ تو خدا کا منتخب کردہ ہوتا ہے۔ اُسے اللہ کی طرف سے علم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی رہنمائی گمان اور ہوائے نفس پر نہیں ہوتی بلکہ خدا کے نور علم کی روشنی میں ہوتی ہے[15]۔ وہ خدا کا قانون لانیوالا اور اس کا شارح ہوتا ہے

خدا کے فرستادہ کی حیثیت سے اس کی اطاعت خدا کی اطاعت اور اس کی نافرمانی خدا کی نافرمانی ہے۔ اس پر ایمان نہ لانے والا، خدا پر لاکھ بار بھی ایمان لائے کافر ہے۔ وہ خدا کے قانون کا عملاً نفاذ اور اس کی تشریح کرتا ہے اور خدا کے عطا کردہ علم کی روشنی میں خود بھی قانون سازی کرتا ہے۔ وہ اخلاق کا سب سے اعلیٰ معیار اور عملاً ایک نئی تہذیب کا خالق ہوتا ہے یوں وہ تاریخ کو کلی طور پر ایک نئی جہت اور نئی حرکت عطا کرتا ہے۔ اس کا ہر عمل تاریخی اور تاریخ ساز ہوتا ہے اس کی ذات ہی اسلام اور کفر میں تفریق کر کے ایک نیا فلسفہ تاریخ اور تاریخی عمل سامنے لاتی ہے دنیا میں خدا کی رحمت و عذاب کا نزول اور آخرت میں جزا و سزا کا فیصلہ بھی اس پر ایمان لانے یا نہ لانے پر منحصر ہے۔ یوں دنیا اور آخرت سازی اور انسانوں کے حرکی اعمال میں اور نتیجتاً تاریخی اعمال اور تاریخ میں اس کی کلیدی حیثیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پیغمبر ہی تاریخ کا مدار و محور ہے۔ افراد اور قوموں کے عروج و زوال میں پیغمبر کو اساسی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ صوفیا کے خیال میں پیغمبر مرکز کائنات یا مرکز عمل کائنات یا قطب ہوتا ہے، اس حیثیت سے یہ بات بہت ہی اہم اور قابل توجہ ہے کہ ان کے مطابق کائنات کی حرکت اور وجود کا مرکز پیغمبر ہی ہے۔ اس نقطے کی یوں تحلیل کہ رسالت کے انکار یا اقرار یا پیغمبر کی مخالفت یا حمایت پر افراد و اقوام کے عروج و زوال کا فیصلہ ہوتا ہے۔ قرآن کے بنیادی اصولوں کے مطابق ہے۔

قیامت کوئی جبری عمل نہیں بلکہ خدا کے تخلیقی عمل اور عدل کا اظہار ہے۔ موت کے بعد قیامت اور اس کے بعد ایک لامحدود اخروی زندگی کی ضرورت کا سوال اس اہم اور بنیادی سوال سے وابستہ ہے کہ آیا یہ کائنات حکیم و عادل خدا کی تخلیق ہے یا بلا کسی حکمت و عدل

کے اپنے آپ ہی وجود میں آ گئی ہے۔

قرآن پاک میں متعدد مقامات پر اس کا ذکر اور اس کی اہمیت کا بیان ہوا ہے یہ توحید اور رسالت سے مربوط ہے۔ اس پر ایمان نہ لانے والا اسی طرح کافر ہے جس طرح کوئی ایسا شخص جو توحید، رسالت یا دوسرے اساسی عقائد کا منکر ہو۔

اگر یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ کائنات اپنے آپ بن گئی ہے یا یہ ایک اتفاقی حادثہ ہے اور اس کے پیچھے کسی حکیم خالق کی قدرت تخلیق نہیں، یا یہ کہ اس کی تخلیق بے مقصد ہے یا کوئی اندھی قوت اسے چلا رہی ہے تو حیات اخروی کی ضرورت یا اثبات ایک بے معنی سوال بن جاتا ہے

لیکن عقل نہ تو اس بات کو مانتی ہے کہ کائنات کا یہ عظیم کارخانہ ایک مدت تک چلتا رہا اور پھر کسی نتیجہ کے بغیر ختم ہو جائے اور نہ اس بات کو کہ اسے کسی خالق حکیم نے نہیں بنایا اور اس کی تخلیق بے مقصد ہے۔ قرآن ان باتوں کا کلی ابطال کرتا ہے۔ اس کے مطابق یہ کائنات ایک حکیم و عادل قادر مطلق کی بامقصد تخلیق ہے۔ اس کی ہر شئے ایک مقصد اور منصوبے کے تحت تخلیق کی گئی۔ یہ کائنات اس کی عبادت کر رہی ہے اور اس سے سرمو انحراف نہیں کر سکتی انسان کو خدا نے اس کائنات میں اپنا نائب بنایا۔ اس کائنات کو اس کی خدمت اور تسخیر کے لئے پیدا کیا۔ اُسے یہ اختیار دیا کہ چاہے تو اس کی عبادت کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ قیامت اسی انسان کے اعمال کی عادلانہ جانچ کا دن ہے اور اس کے بعد اس کی لامحدود زندگی شروع ہو گی۔ یوں حیات اخروی ایک مابعد الطبیعی مسئلہ سے زیادہ ایک عملی مسئلہ ہے کیوں کہ اس کا تعلق انسان کے عقائد و افکار اور ان کی بنیاد پر اس کے اختیار کردہ نظام زندگی

اخلاق اور اعمال سے ہے، اس کا تعلق اس حیثیت سے بھی انسان کی اخلاقی و عملی زندگی سے ہے کہ اس کے انکار یا اقرار سے اس کی زندگی کا رویہ اور معاملات کے متعلق نقطہ نظر بنیادی طور پر بدل جاتا ہے۔ اس اعتقاد کو تسلیم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے آپ کو ایک ذمہ دار اور جواب دہ ہستی سمجھے جو اپنے تمام اعمال کے لئے خدا کے سامنے جوابدہ ہے اور اس کی مستقبل کی زندگی کی شقاوت و سعادت کا دارومدار اس کے اعمال پر ہے اور انکار کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے آپ کو غیر ذمہ دار اور غیر مسئول سمجھے جو اس زندگی کے اعمال کے لئے کسی دوسری زندگی میں کسی دوسری ہستی کے سامنے جوابدہ نہیں۔ یوں اس کا سارا نظام زندگی محدود منفعتوں یا مضرتوں تک محدود ہو گا۔

قرآن حکیم کی بنیادی تعلیمات کا محور تو عبادت الٰہی اور تزکیہ نفس ہے اور یہ حیات اخروی سے مربوط ہیں۔ نامہ اعمال، جنت اور جہنم اور دیدار خداوندی کا تصور حیات اُخروی کے بغیر ہو ہی نہیں ہو سکتا۔ یوں تاریخ ایک حرکی اور لامحدود عمل کے بجائے بے معنی اور محدود عمل بن کے رہ جاتی ہے۔ قرآن کے مطابق خدا ہمہ دان، ہمہ بین، خالق کائنات، قادر مطلق اور ہر جگہ موجود ہے۔ اس نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور اُسے علم اور علم کے ذرائع عطا کئے اُسے پہچان اور خیر و شر میں تمیز کرنے کے لئے عقل عطا کی اور رہنمائی و ہدایت کے لئے پیغمبران کرامؑ بھیجے۔ خدا لامحدود خالق کل اور قادرِ مطلق ہے انسان مخلوق ہے۔ اس کا علم اور اس کی قدرت محدود اور مستعار ہے۔ اُسے خدا نے قوت انتخاب (کسب) عطا کیا۔ یہی عمل انتخاب اُسے اعمال کے لئے ذمہ دار بناتا ہے اور اسی کی بنا پر اُسے اس دُنیا میں خوشحالی، امن و سکون

یا تباہی اور آخرت میں جزا یا سزا ملے گی۔ یوں قرآن کے مطابق انسان پر جبر مطلق مسلط ہے اور نہ وہ قدر مطلق کا حامل ہے۔ بلکہ اس کیلئے راہ عدل متعین کی گئی۔ عمل انتخاب ہی کے ذریعے ہی وہ اپنا ہر فیصلہ کرتا ہے۔ عقائد و افکار کو قبول یا رَد کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں تہذیب اور نظامِ زندگی کو ترتیب و تشکیل دیتا ہے۔ عقائد و افکار کا تعلق فلسفہ زندگی سے ہے اور ان کے نتیجے میں اعمال کی انجام دہی اور ترتیب و تشکیل نظامِ حیات تاریخی عمل ہے۔

یوں انسان ہر لمحہ اپنے انتخاب کردہ فلسفہ تاریخ سے مربوط تاریخ کو بناتا ہے۔ زندگی ایک مسلسل عمل ہے اس لئے تاریخ بھی ایک مسلسل عمل ہے خدا یہی تاریخ، اس کے سامنے قیامت کے دن رکھے گا اور اس کی بناء پر اس کے لامحدود مستقبل کا فیصلہ کرے گا۔

اسلام مندرجہ بالا عقائد و افکار کی بنیاد پر جس سماج اور تہذیب کی تشکیل و تنظیم اور قیام چاہتا ہے۔ اس کے لئے افراد میں ایک مخصوص قسم کا مزاج اور شعور پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ جس کے بغیر ان کی تشکیل ناممکن ہے۔ رُوحانی، نفسیاتی اور ذہنی تبدیلی کے بغیر کسی نظریاتی اور فلاحی سماج کی تعمیر ناممکن ہے۔ اسلام سماج یا تہذیب کی مادی بنیاد اور ضروریات سے انحراف نہیں کرتا۔ کیوں کہ ایسا صرف ایک راہبانہ یا زندگی سے فرار کا نظریہ ہی کر سکتا ہے ایک عملی اور انقلابی نظریہ مادی ضرورت کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور انہیں ایک رُوحانی ڈھانچہ میں ڈھالتا ہے۔ لیکن وہ مادی اساس اور ضروریات کو نظریاتی اور رُوحانی اساس کے تابع رکھتا ہے یوں وہ مادہ اور رُوح کے درمیان ایک ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

قرآن جبری تبدیلی کے تصوّر کو رَد کرتا ہے۔ اس کا اصول حکمت اور موعظہ حسنہ

پر منحصر ہے۔ قرآن کے مطابق خدا کسی قوم کی تقدیر کو اس وقت تک نہیں بدل دیتا جب تک وہ قوم خود اُسے تبدیل نہ کرے۔

اسلامی شعور بنیادی طور پر اسلام کے اساسی تصورات توحید اور معاد سے وابستہ ہے۔ ہر پیغمبر نے انہی کی تعلیم دی اور اسی تعلیم کی بنیاد پر لوگوں کے شعور کو بیدار و تبدیل کیا۔ جملہ پیغمبران عظام نے لوگوں کو اپنی اصلیت یاد دلائی اور ان میں یہ شعور پیدا کیا کہ ان کی ابتدا روشنی اور علم میں ہوئی۔ انہیں خدا نے اپنے خلیفہ کی حیثیت سے پیدا کیا۔ انہوں نے لوگوں کو اپنے انجام اور مستقبل کے متعلق بھی بتا دیا۔ انہیں یہ بتایا کہ انہیں خدا کے حضور حاضر ہونا ہے اور اپنے جملہ اعمال کا جواب دینا ہے۔ اسلام انفرادی شعور اور ذمہ داری کا سبق ہی نہیں دیتا بلکہ انہیں اجتماعی ذمہ داری کا بھی احساس دلاتا ہے۔ اسلام بحیثیت ایک مذہبی تحریک انسانی اعتقادات اور فکر و عمل کا تزکیہ چاہتا ہے۔ اسلام کے مطابق انسان کے مادی فوائد اور مصالح (INTERESTS) سے زیادہ ایمان و اعتقاد اور نظریہ سے زیادہ وابستگی سب سے اہم ہے اس اصول کو انسانی ذہن و روح کی گہرائیوں میں پیوستہ کرنے کے لئے اسلام انسان کو بار بار اس کی ابتدائے تخلیق اور انجام اور حیات اخروی کی یاد دہانی کراتا ہے اور اُسے یہ کہتا ہے کہ اس کے تمام اعمال کا محور خدا کی رضا ہونی چاہیئے۔ یوں یہ شعور رُوحانی Divine یا cosmic consciousness کائناتی ہے۔

اس تبدیلی کا دوسرا بنیادی اصول، اس کی انسانیت اور عزت و شرف کی آگہی ہے۔ اسلام کے مطابق انسان حیوان نہیں ہے اور نہ اس کا انسان ہونا کسی ارتقائی

عمل کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اُسے خدا نے اپنے نائب کی حیثیت سے علم اور اختیار کے ساتھ پیدا کیا اس میں رُوح پھونکی۔ اُسے تاریکی کے بجائے روشنی میں پیدا کیا اور اسے عمل کی قوتیں عطا کیں اُسے حواس، شعور اور عقل کی قوتیں دیں اور اس کی ہدایت کے لئے پیغمبران کرام مبعوث فرمائے تمام حیوانی خصائص کے باوجود جو اس میں ہیں اُسے اپنے نور علم اور رُوح سے منور کیا اور یوں اسے عزت سے سرفراز کیا۔ لیکن یہ عزت اُسے صرف ایمان کی بنیاد پر عطا ہوتی ہے۔

"اور عزت صرف اللہ، اس کے رسول اور مومنین کے لئے ہے ۸:۶۳

اس تبدیلی کا تیسرا اصول اس کے سماجی حقوق اور ذمہ داریوں کی آگہی ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر اس پر اللہ کے بھیجے ہوئے قوانین کا نفاذ اور ان کے نفاذ اور تحفظ کے لئے جہاد فرض ہے

اسی اصول کی بنا پر قرآن تمام تعصبات کا خاتمہ کرتا ہے۔ تمام انسانوں کو آدم کی اولاد قرار دیکر رنگ، نسل، ذات، ملک، زبان اور دُوسرے تعصبات و تفرقات کو یکسر کالعدم قرار دیتا ہے۔

اسلام کے معنی خدا کی اطاعت ہے۔ اسلامی سماج وہ ہے جو اس تعلیم کو تسلیم کرکے اس کا عملاً نفاذ کرے۔ اس لئے مسلمانوں کی پہچان، رنگ، ذات، نسل، زبان یا ملک نہیں اسلام ہے۔ اسی بنیاد پر اسلام تمام بنی نوع انسان کو مومنین اور کافرین میں تقسیم کرتا ہے۔ ان کے درمیان کشمکش اور معرکہ آرائی جو نظریاتی بنیادوں پر ہے تاریخی عمل ہے اور یہی تاریخ کو ترتیب و تشکیل دیتا ہے۔

قوموں کے عُروج وزوال کے اساسی اصُول :-

اسلام قرآن کے اساسی اصولوں

توحید، قیادت رسول، معاد اور وحدت آدم کی بنیاد پر ایک صالح، بامقصد اور تخلیقی سماج اور افراد کی تعمیر چاہتا ہے۔ ان کی تعمیر کے لئے وہ ایک اخلاقی نظام کو پیش کرتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام دین کے بنیادی تقاضوں اور اصولوں، حکمت، وعظ اور جہاد کے ساتھ مربوط ہے۔ پیغمبروں کا ہمیشہ یہی طریق رہا ہے کہ وہ حکمت کی تعلیم حکمت کے ساتھ دیتے ہیں اور اس کے نفاذ کی راہ میں اگر کوئی بھی شئے حائل ہو جائے تو اُسے 'طاقت' یعنی جہاد کے ذریعے دُور کر دیتے ہیں

سماج اور افراد میں تبدیلی کا تعلق ان کا عروج وزوال سے ہے۔ قرآن انسان کے عروج وزوال میں مادّی اور معاشی محرکات کا منکر نہیں لیکن وہ انہیں بنیادی محرکات تسلیم نہیں کرتا۔ قرآن کے مطابق یہ محرکات بنیادی طور پر رُوحانی و نفسیاتی ہیں۔ اسلام کے مطابق طبقاتی کشمکش، رہبانیت اور مجرد نفس کشی، تینوں ظلم ہیں۔ یہ منفی طور پر سماج کی تبدیلی میں اپنا کردار اَدا کرتے ہیں۔

اسلام کے مُطابق انسانی عروج وزوال کی بنیاد توحید ہے۔ توحید ہمہ جہت امن وسکون، عدل، ترقی اور فلاح ہے۔ توحید کی فرع رسالت، معاد اور وحدت آدم ہیں۔ رسول ہر دور میں آئے۔ آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (آپ سمیت بشمول جملہ پیغمبران کرامؑ کے) بنیادی مشن انسان کو اس کی حیثیت اصلی یعنی بندگی یاد دلانا ہے۔

"اور اے نبی، لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمہارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انہیں خود ان کے اُوپر گواہ بناتے ہوئے پُوچھا تھا "کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں" انہوں نے کہا "ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں۔ ہم اس پر گواہی دیتے ہیں"۔ یہ ہم نے اس لئے کیا کہ کہیں تم قیامت کے روز یہ نہ کہہ دو کہ "ہم تو اس بات سے بے خبر تھے یا یہ کہنے لگو کہ شرک کی ابتدار تو ہمارے باپ دادا نے ہم سے پہلے کی تھی اور ہم بعد کو اُن کی نسل سے پیدا ہوئے۔ پھر کیا آپ ہمیں اس قصور میں پکڑتے ہیں جو غلط کار لوگوں نے کیا تھا۔ دیکھو اس طرح ہم نشانیاں واضح طور پر پیش کرتے ہیں اور اس لئے کرتے ہیں کہ یہ لوگ پلٹ آئیں"۔[16]

رسالت ہی واجب الوجود یعنی خدا اور ممکن الوجود یعنی مخلوق (انسان) کے درمیان تعلق پیدا کرتی ہے۔ یہ انسانیت کی معراج ہے اور خدا کے عدل و کرم کا سب سے بڑا مظہر۔ اس لئے تمام شر و فساد اور ظلم کی بنیاد آپؐ کی دعوت کا انکار یعنی کفر، شرک اور نفاق ہے۔ آپؐ حق و صداقت کا معیار ہیں۔ آپ ہی مرکزِ ہدایت اور تمام رُوحانی، اخلاقی اور مادی اقدار کا سرچشمہ آپ ہی ہیں کیوں کہ آپ ہی ان کی تعلیم دیتے ہیں۔ تمام پیغمبران کرام اپنی اپنی اُمتوں پر شاہد ہیں لیکن آپ تمام نوعِ انسانی پر شاہد اور حجت ہیں۔ قوموں کے عُروج و زوال کا دارومدار پیغمبران کی حجت و شہادت پر تھا جن قوموں نے پیغمبروں کا انکار کیا۔ ان کی تعلیمات کو جھٹلایا اور ان پر ظلم کئے انہیں صفحہ ہستی سے مٹا دیا گیا۔ آپ چوں کہ تمام انسانوں کی طرف بھیجے گئے۔ اس لئے قوموں کے عروج و زوال کا دارومدار صرف آپؐ کی شہادت پر ہے۔ آپ کی مطابعت ہی جملہ عروج کی ضامن ہے۔ قرآن

میں عروج و زوال کے جو اصول دے گئے ہیں۔ ان سب کا تعلق پیغمبران کرام اور آپ کی تعلیمات سے ہے۔

"واقعی ہمارے رب کے رسول حق لیکر آئے تھے"۔[17]

"نوح نے کہا" اے برادرانِ قوم' میں کسی گمراہی میں نہیں پڑا ہوں بلکہ میں رب العالمین کا رسول ہوں، تمہیں اپنے رب کے پیغامات پہنچاتا ہوں' تمہارا خیر خواہ ہوں اور مجھے اللہ کی طرف سے وہ کچھ معلوم ہے جو تمہیں معلوم نہیں"۔[18]

"مگر انہوں نے اس کو جھٹلایا۔ آخر کار ہم نے اسے اور اس کے ساتھیوں کو ایک کشتی میں نجات دی اور ان لوگوں کو ڈبو دیا۔ جنہوں نے ہماری آیات کو جھٹلایا تھا۔ یقیناً وہ اندھے لوگ تھے"۔[19]

"یہ قومیں جن کے قصے ہم تمہیں سنا رہے ہیں (تمہارے سامنے مثال میں موجود ہیں) ان کے رسول ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں لیکر آئے۔ مگر جس چیز کو وہ ایک دفعہ جھٹلا چکے تھے پھر اسے وہ ماننے والے نہ تھے"۔[20]

"اس کے بعد ہم نے موسیٰ کو ہر شعبہ زندگی کے متعلق نصیحت اور ہر پہلو کے متعلق واضح ہدایت تختیوں پر لکھ کر دی"۔[21]

"جو اس پیغمبر، نبی امیؐ کی پیروی اختیار کریں جس کا ذکر انہیں اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا ملتا ہے۔ وہ انہیں نیکی کا حکم دیتا ہے، بدی سے روکتا ہے، ان کے لئے پاک چیزیں حلال اور ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے اور ان پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدے

ہوئے تھے اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے تھے۔ لہٰذا جو لوگ اس پر ایمان لائیں اور اس کی حمایت اور نصرت کریں اور اس روشنی کی پیروی کریں جو اس کے ساتھ نازل کی گئی ہے وہی فلاح پانے والے ہیں۔ اے محمدؐ، کہو کہ اے انسانو! میں تم سب کی طرف اس خدا کا پیغمبر ہوں جو زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں، وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبیؐ پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے اور پیروی اختیار کرو اس کی کہ تم راہِ راست پالو گے"[۲۲]

عدل:۔ توحید عدل ہے اور اس کا انکار ظلم ہے عقل ہی خدا کے وجود اور صفات کی دلیل ہے۔ رسالت، معاد اور دوسرے جملہ تصورات گرچہ توحید کی فرع ہیں مگر ان کی بنیاد بھی خدا کی صفت عدل ہے۔ اگر خدا کی صفتِ عدل سے انکار کیا جائے تو پھر اس کے تمام صفات کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی۔ پیغمبروں کی بعثت، ان کا افراد و اقوام پر شاہد اور حجت ہونا معاد میزان اور دنیا میں اقوام یا جماعتوں کا دوسرے اقوام یا جماعتوں کے ذریعے خاتمہ صرف عدل کے ذریعے عدل کے قیام، عدل ہی کی بنیاد پر ہے۔ رسالت اور معاد کا انکار ظلم ہے۔ کیوں کہ یہ عدل سے کلی انحراف ہے۔ خدا کے تکوینی و تشریعی اعمال کی بنیاد بھی عدل ہی ہے۔ کیوں کہ کائنات کی ہر شئے اور خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت میں توازن، اعتدال، حکمت اور ہم آہنگی ہے۔ اس کائنات کی ہر شئے قانونِ فطرت کے مطابق کام کر رہی ہے۔ اگر وہ اس سے سر مو بھی انحراف کرے تو اس کا وجود ختم ہو جائیگا۔ ظلم ان تمام اعمال کا نام ہے جو شرک و کفر و نفاق کا نتیجہ ہیں۔ خدا کی بندگی سے انحراف، وحدتِ انسانی کا انکار اور ان کی مختلف بنیادوں پر تقسیم[۳]

قوت، اقتدار اور دولت کی لالچ، فساد، قتل، ڈکیتی، ناانصافی، جبر و ظلم اور دُوسروں کے حقوق مال و جان اور عزت پر ڈاکہ ڈالنا، بدکاری و بدکرداری اور دوسرے جملہ جرائم کا نام قرآنی اصطلاح میں ظلم ہے۔ قرآن کی مختلف سورتوں میں مختلف پیغمبران کرام کے حوالے سے مختلف اقوام کے حالات پر جو تبصرے کئے گئے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہی ہے کہ ان کا زوال ان کے ظلم کی وجہ سے ہوا۔ جو انہوں نے پیغمبران کرام کی تعلیمات سے انکار کر کے، اپنے اور دُوسرے انسانوں کے ساتھ کیا۔ نمرود اور فرعون نے اقتدار کی لالچ میں خدائی کا دعویٰ کیا۔ قارون نے دولت کی لالچ میں دُوسرے کے حقوق پر ڈاکہ ڈالا۔ قوم لُوط نے جنسی بے راہ روی اختیار کی۔ شعیب کی قوم نے معاشی استحصال کیا۔ ایسے ہی سینکڑوں واقعات کے حوالے سے قرآن نے اقوام کے عروج و زوال پر جو بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہی ہے کہ انہوں نے توحید، پیغمبران کرام معاد اور وحدت انسانی کا انکار کر کے اپنے آپ پر ظلم کیا اور برے اعمال انجام دیے۔ اسی لئے قرآن ان سبھی کو مفسدین کا نام دیتا ہے۔[۲۳۰]

وحدتِ انسانی :-

وحدت انسانی کی بنیاد توحید ہے۔ کیوں کہ خدا نے ہی انسان کو اپنا خلیفہ بنا کر اس کائنات میں بھیجا۔ اُسے اوّلاً مٹی سے پیدا کیا اور پھر توالد و تناسل کے ذریعے اس کے وجود کا سامان کیا۔ قرآن کی تعلیم ہے کہ تمام انسان ایک آدم کی اولاد ہیں۔ ان میں کوئی تفریق نہیں۔ بزرگی کی بنیاد صرف تقویٰ ہے۔ وحدت انسانی کا مطلب صرف یہی نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ اتفاق سے رہیں۔ ایک دُوسرے کے ساتھ میل جول رکھیں۔ نفاق اور دوئی کو نہ پنپنے

دیں۔ ظلم وجبر اور جھگڑوں سے دُور رہیں۔ ورنہ وہ نااتفاقی کا شکار ہو کر ظلم کا شکار ہو جائیں گے۔ نااتفاقی اور ظلم وجبر افراد کے دلوں میں ایک دُوسرے کیلئے نفرت پیدا کرتا ھے اور یہی نفرت آہستہ آہستہ جنگ وجدل میں تبدیل ہو کر ان کے خاتمے پر منتج ہو جاتی ھے۔ نااتفاقی، رُوحانی سماجی اور نفسیاتی بیماریوں کو جنم دیکر افراد و اقوام کو مضمحل کر کے ان کے وجود کا خاتمہ کر دیتی ھے اسی لئے قرآن نے اسے توحید اور رسالت کے ساتھ جوڑ دیا ھے تاکہ اُمت کا شیرازہ نہ بکھر جائے[۲۴۵]

امر بالمعروف و نہی عن المنکر:۔ سماج اجتماعی فکر اور اشتراکِ عمل کا نتیجہ ہے۔ ایک سماج کے افراد ایک دُوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ کسی فرد کا کوئی عمل کتنا ہی انفرادی کیوں نہ ہو۔ اس کا سماج سے ایک لازمی تعلق ہوتا ہے۔ قرآن فرد اور سماج کے تعلق کو مضبوط و مربوط رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ سماج کے ہر اجزائے ترکیبی (خاندان، شہر، ریاست) میں ایک داخلی ربط ہوتا ہے۔ اس ربط میں اسوقت دراڑ پڑ جاتی ہے۔ جب کوئی بُرا عمل انجام دیا جائے اگر یہ عمل انفرادی ہے تو اِس کا پہلا اثر اس شخص پر پڑتا ہے جس نے یہ عمل انجام دیا۔ اسکے بعد اس کے اثرات اجتماع پر پڑنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ عمل کسی بھی سطح یا طرح کا ہو سکتا ہے۔ نفسیاتی، سماجی، معاشی، مذہبی، سیاسی وغیرہ۔ اگر یہ عمل اجتماعی ہے تو اسکے اثرات زیادہ دُور رس اور گہرے ہوں گے

قرآن کے مُطابق نہ صرف ہر فرد بلکہ ہر سماج اور قوم اپنے اعمال کے لئے ذمہ دار ہے۔ انفرادی اور اجتماعی جوابدہی کا یہ تصور اس بات کو لازم کرتا ھے کہ افراد اور اجتماع دونوں اچھائی کی تلقین کریں اور بُرائی سے روکیں۔ قرآن نے اس عمل کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نام دیا ھے۔

"مومن مرد اور مومن عورتیں، یہ سب ایک دوسرے کے رفیق ہیں، بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، زکواۃ دیتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ کی رحمت نازل ہو کر رہیگی، یقیناً اللہ سب پر غالب اور حکیم و دانا ہے۔"[25]

"تم میں کچھ لوگ تو ایسے ضرور ہی رہنے چاہیں جو نیکی کی طرف بلائیں، بھلائی کا حکم دیں اور برائیوں سے روکتے رہیں۔ جو لوگ یہ کام کریں گے وہی فلاح پائیں گے۔"[26]

"اب دُنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت و اصلاح کیلئے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو۔ بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔"[27]

"یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں۔ تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے اور تمام معاملا کا انجام کار اللہ کے ہاتھ میں ہے"[28]

اخلاقی بگاڑ: قرآن کے مُطابق جو افراد اور اقوام اس فرض کو انجام نہیں دیتیں وہ صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں[29]۔ قرآن کے مُطابق اخلاقی بگاڑ ہی انسانوں کو زوال کی طرف دھکیل دیتا ہے کیوں کہ اخلاقی انحطاط ہی اُسے رُوحانی، معاشی، جسمانی، نفسیاتی، مذہبی اور سیاسی طور پر ناکارہ بنا دیتا ہے۔ یوں وہ بحیثیت نائب خُدا اپنے فرائض انجام نہیں دے پاتا۔ قرآن کی مختلف سُورتوں میں فحاشی، عیاشی اور بدکرداری کو زوال کا موجب قرار دیا گیا۔ ظلم تمام اقسام کی بدکرداری عیاشی، فحاشی، مالی، سیاسی، مذہبی اور سماجی انحرافات پر محیط ہے۔ اسی لئے قرآن میں فحاشی عیاشی اور بدکرداری کو ظلم کہا گیا ہے۔ ظلم کا تعلق اجتماعی انحرافات اور سماج سے متعلق جرائم

سے ہی نہیں بلکہ انسان کا اپنی ذات سے بھی ہے۔ اپنی رُوح، جسم، قویٰ کو کمزور کرنا، اپنے ذہن جسم اور جنسی قوئی کا غلط استعمال اور اپنے مال کا زیاں بھی انسان کا اپنے ساتھ ظلم ہے۔

"یہ لوگ جب کوئی شرم ناک کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں ہم نے اپنے باپ دادا کو اسی طریقہ پر پایا ہے اور اللہ ہی نے ہمیں ایسا کرنے کا حکم دیا ہے"۔

"ان سے کہو اللہ بے حیائی کا حکم کبھی نہیں دیا کرتا۔ کیا تم اللہ کا نام لیکر وہ باتیں کہتے ہو جن کے متعلق تمہیں علم نہیں (وہ اللہ کی طرف سے ہیں) اے محمدؐ ان سے کہو میرے رب نے تو راستی و انصاف کا حکم دیا ہے۔ اس کا حکم تو یہ ہے کہ ہر عبادت میں اپنا رُخ ٹھیک رکھو اور اسی کو پکارو، اپنے دین کو اس کے لئے خالص رکھو۔ جس طرح اس نے تمہیں اب پیدا کیا ہے اسی طرح تم پھر پیدا کئے جاؤ گے" ۳۰

"اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں، بے شرمی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے، اور گناہ اور حق کے خلاف زیادتی اور یہ کہ اللہ کے ساتھ تم کسی کو شریک کرو جس کے لئے اس نے کوئی سند نازل نہیں کی" ۳۱

"یقیناً وہ حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ زمین میں فساد برپا نہ کرو جب کہ اس کی اصلاح ہو چکی ہے" ۳۲

"انہوں نے (ہودؑ) کو جواب دیا۔ کیا تو ہمارے پاس اس لئے آیا ہے کہ ہم اکیلے اللہ ہی کی عبادت کریں اور انہیں چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے باپ دادا کرتے آئے ہیں؟ اچھا تو لے آ وہ عذاب جس کی تو ہمیں دھمکی دیتا ہے اگر تو سچا ہے ـــــ آخر کار

ہم نے اپنی مہربانی سے ہود اور اس کے ساتھیوں کو بچا لیا اور ان لوگوں کی جڑ کاٹ دی جو ہماری آیات کو جھٹلا چکے تھے اور ایمان لانیوالے نہ تھے۔ ۳۳

" اور لوط کو ہم نے پیغمبر بنا کر بھیجا - پھر یاد کرو جب اس نے اپنی قوم سے کہا " کیا تم ایسے بے حیا ہو گئے ہو کہ وہ فحش کام کرتے ہو جو تم سے پہلے دنیا میں کسی نے نہیں کیا۔ تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری کرتے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تم بالکل ہی حد سے گزر جانے والے لوگ ہو۔ مگر اس کی قوم کا جواب اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ نکالو ان لوگوں کو اپنی بستیوں سے، بڑے پاکباز بنتے ہیں یہ "۔ آخر کار ہم نے لوط اور اس کے گھر والوں کو بجز اس کی بیوی کے جو پیچھے رہ جانے والوں میں تھی - بچا کر نکال دیا اور اس قوم پر برسائی ایک بارش پھر دیکھو ان مجرموں کا کیا انجام ہوا۔ ۳۴

" اور مدین والوں کی طرف ہم نے ان کے بھائی شعیب کو بھیجا۔ اس نے کہا اے برادرانِ قوم، اللہ کی بندگی کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی خدا نہیں ہے۔ تمہارے پاس تمہارے رب کی صاف رہنمائی آ گئی ہے - لہٰذا وزن اور پیمانے پورے کرو، لوگوں کو ان کی چیزوں میں گھاٹا نہ دو اور زمین میں فساد برپا نہ کرو جب کہ اس کی اصلاح ہو چکی ہے۔ اسی میں تمہاری بھلائی ہے اگر تم واقعی مومن ہو۔ اور (زندگی کے) ہر راستے پر رہزن بن کر نہ بیٹھ جاؤ کہ لوگوں کو خوفزدہ کرنے اور ایمان لانے والوں کو خدا کے راستے سے روکنے لگو اور سیدھی راہ کو ٹیڑھا کرنے کے درپے ہو جاؤ۔ ۳۵

اس کی قوم کے سرداروں نے جو اس کی بات ماننے سے انکار کر چکے تھے، آپس

میں کہا " اگر تم نے شعیبؑ کی پیروی قبول کر لی تو برباد ہو جاؤ گے " مگر ہوا یہ کہ ایک دہلا دینے والی آفت نے ان کو آلیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے پڑے کے پڑے رہ گئے۔ جن لوگوں نے شعیب کو جھٹلایا وہ ایسے مِٹے کہ گویا کبھی ان گھروں میں بسے ہی نہ تھے۔ شعیب کے جھٹلانے والے ہی آخر کار برباد ہو کر رہے "۔ ۳۶

" اگر بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقویٰ کی روِش اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے مگر انہوں نے تو جھٹلایا، لہٰذا ہم نے اس بری کمائی کے حساب میں انہیں پکڑ لیا جو وہ سمیٹ رہے تھے " ۳۷

" پھر ان قوموں کے بعد (جن کا ذکر اُوپر کیا گیا) ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ فرعون اور اس کی قوم کے سرداروں کے پاس بھیجا۔ مگر انہوں نے بھی ہماری نشانیوں کے ساتھ ظلم کیا۔ پس دیکھو کہ ان مفسدوں کا کیا انجام ہوا "۔ ۳۸

" فرعون نے جواب دیا " میں ان کے بیٹوں کو قتل کراؤں گا اور ان کی عورتوں کو جیتا رہنے دوں گا۔ ہمارے اقتدار کی گرفت ان پر مضبوط ہے "۔ ۳۹

" آخر کار ہم نے ان پر طوفان بھیجا، ٹڈی دل چھوڑے، سرسریاں پھیلائیں مینڈک نکالے اور خون برسایا۔ یہ سب نشانیاں الگ الگ کر کے دکھائیں مگر وہ سرکشی کئے چلے گئے اور وہ بڑے ہی مجرم لوگ تھے "۔ ۴۰

" ہماری نشانیوں کو جس کسی نے جھٹلایا اور آخرت کی پیشی کا انکار کیا اس کے سارے اعمال ضائع ہو گئے "۔ ۴۱

"مگر پھر بھی انہوں نے اُسے (بچھڑے کو) معبُود بنالیا اور وہ سخت ظالم تھے" ۴۲

"جن لوگوں نے بچھڑے کو معبود بنایا وہ ضرور اپنے رَب کے غضب میں گرفتار ہو کر رہیں گے اور دُنیا کی زندگی میں ذلیل ہوں گے۔ جھوٹ گھڑنے والوں کو ہم ایسی ہی سزا دیتے ہیں" ۴۳۔ یوں قرآن اخلاقی بگاڑ، اختلاط اور انحرافات کو افراد و اقوام کے زوال کا مُوجب قرار دیا ہے۔

اِبن خلدون :- ابنِ خلدون کو اپنے مشہورِ عالم، مقدمہ جو فلسفہ تاریخ اور عمرانیات پر سب سے پہلی اور مستند کتاب ھے، کی وجہ سے مفکرین عالم میں ایک منفرد مقام حاصل ہے اس میں علوم اجتماعی، سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصادِ اجتماعی، فلسفہ تاریخ اور قانون عام پر بحث کی گئی ہے۔

ان مباحث پر ابن خلدون نے پہلی بار لکھا۔ یہ زمانہ یوُرپ میں تاریکی کا زمانہ تھا۔ اس سے قبل عرب اور مسلمان مفکرین نے بھی ان موضوعات پر شرح و بسط کے ساتھ نہیں لکھا تھا۔ چند منتشر خیالات، مسعودی، فارابی، ابن سینا، مسکویہ، الغزالی اور ابنِ رُشد اور دُوسرے مفکرین کے ہاں ضرور ملتے ہیں۔

۲۔ ابنِ خلدون سے پہلے ابن ابی ربیع، کندی اور فارابی نے علمِ عمرانیات کی بُنیاد ڈال دی تھی، لیکن جو بات ابن خلدون کو جملہ فلاسفہ پر تفوق عطا کرتی ہے وہ دورِ جدید کی سائنٹفک عمرانیات سے، جس کا باوا آدم بہر حال وہی ھے۔ فلسفہ تاریخ، عمرانیات اور تاریخ کے اسلوب تحقیق Methods of Historical Research اسی کی دین ہے۔ اس نے قرآن، انسانی

تہذیبوں اور تاریخ کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ان علوم کی تدوین کی۔

۳۔ مسلمانوں کے طرز تحریر کو تین ابواب میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (الف) خوردبینی MICRO (ب) کائناتی MACRO۔ (ج) اور استحالوی یا مابعدی META اور یہ نظام فکر و تحریر ان کے معنوی اور روحانی نظام کے تابع ہے جسے توحید کہتے ہیں۔ اول الذکر دو ابواب مؤخر الذکر باب یعنی 'مابعدی' میں ضم ہو کر ایک کل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

سارٹن نے اپنی کتاب Introduction to the History of Science میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ابن خلدون۔ تاریخ، سیاست عمرانیات اور معاشیات کے علاوہ انسانی تعلقات مسائل کا وسیع و عمیق طالب علم تھا، لیکن ٹائن بی کی طرح وہ اسے عمرانیات کا بانی تسلیم کرنے سے منکر ہے، حالاں کہ ٹائن بی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ ابن خلدون فلسفہ تاریخ کا تدوین کار ہے۔ اُسے اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ وہ اپنی نتیجہ فکر میں نہ تو کسی کا مرہون منت ہے اور نہ اس سے پہلے کسی نے ان افکار کو پیش کیا جو مقدمہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ سارٹن کے خیال میں دورِ جدید کے بہت سے نظریات مثلاً بالخصوص عمرانی، ثقافتی حرکیات، عروج و زوال کی لہروں میں اُتار چڑھاؤ، زمان و مکان کی عمرانی مضمرات اور عمرانی علیت وغیرہ کا بانی ابن خلدون ہے، لیکن اس سے بڑی علمی بد دیانتی کیا ہو سکتی ہے کہ تمام تاریخی اور علمی شہادتوں کے باوجود وہ اس کے بجائے آگسٹ کامٹ کو عمرانیات کا بانی قرار دیتا ہے[۲۴]۔ مغربی مفکرین و مؤرخین میں البتہ رابرٹ فلنٹ نے اپنی کتاب ہسٹری آف دی فلاسفی آف ہسٹری میں اس بات کا برملا اعتراف کیا ہے کہ ابن خلدون نہ صرف فلسفہ تاریخ

کا بانی بلکہ تاریخ کو پہلی بار سائنس کا درجہ دینے والا مفکر ہے۔ اس ضمن میں ابنِ خلدون کی جدت فکر، ہمہ گیری اور تعمق نظری میں افلاطون، ارسطو اور آرگسٹائن اس کے ہم رتبہ نہیں ہو سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابنِ خلدون عمرانیات اور اس سے متعلق دسیوں شعبوں کا بانی ہے۔ عمرانیات نظریہ علم عمرانیات نظریۂ وجود، عمرانیات مابعدالطبیعات، عمرانیات معادیات، عمرانیات تاریخ اور عمرانیات فلسفہ کا بھی وہ بانی ہے۔ دورِ جدید میں اب بھی اس کے مباحث کے سوا کہیں کسی دوسرے مفکر کے ہاں ان مسائل کا کوئی ذکر نہیں۔

فرد اور معاشرہ ایک دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہیں۔ تاریخ اور تخلیق کی تمام حرکت انہی کے گرد گھومتی ہے۔ انسان کا نفس ذاتی اگرچہ اپنے طور پر ایک مستقل وجود ہے لیکن غور سے دیکھا جائے تو معاشرتی زندگی کے بغیر اس کا وجود بے معنی ہے۔ اس کی تمام خلاقیت، آزادی اور احساسات کا تعلق دوسرے افراد یا معاشرے سے ہے۔ معاشرتی زندگی اس کے اعمال کا تعین بھی کرتی ہے اور انہیں بڑھاوا بھی دیتی ہے۔ خودی یا وجودِ انسانی کوئی بے راہ، غیر منظم اور اضطراری وجود نہیں۔[5] یہ اقدار، اخلاق، تخلیق، اعمال اور افکار سے بامعنی اور معتبر بنتا ہے۔ انسانی وجود کئی شعوری اور غیر شعوری داعیات سے مربوط ہے۔ متکلم اور آئینہ میں خودی کیلئے قبولیت Reception اکتساب Manipulation اور ترسیل Transmission بہت ضروری ہے۔ لگتا ہے کہ اقبال نے خودی اور بے خودی کے نظریہ کی تدوین میں ابنِ خلدون سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ اس نے اس بات کا کہیں حوالہ نہیں دیا۔ ابنِ خلدون کے خیال میں شخصیت کے لئے معاشرہ نہایت ضروری ہے۔ ہر چیز معاشرتی نظام کے ساتھ منسلک ہو کر اپنا ایک تشخص پاتی ہے۔ انسان کائنات

کا ایک اہم حِصّہ ہے اور وہی کائنات کو اپنی عقل و تخلیق سے مُعانی عطا کرتا ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ کائنات کی حیاتی، طبعی، مکانی اور دیگر قوتوں سے متاثر بھی ہوتا ہے اور یہ انکی تجدید بھی کرتی ہیں لیکن انسان وہ واحد وجود ہے جو اپنی قوتِ عقل اور تخلیق کے ذریعے ایک تہذیب کو جنم دیتا ہے، اسے حال میں مرتکز کر کے آنیوالی نسلوں (مستقبل) میں منتقل کرتا ہے

معاشرتی نظام ایک پیچیدہ عمل ہے۔ معاشرتی اتحاد عمل کے کئی دائرے اور کئی صورتیں ہیں اور اس میں بے شمار عوامل کارفرما ہیں جن کا ابن خلدون نے بھر پُور جائزہ لیا ہے۔ سب سے مشکل عمل ان قوانین کی دریافت ہے جو معاشرے اور معاشرتی زندگی کی تدوین نظم و ضبط، حرکت اور اس کے جمود وار تقار میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے منہاج تحقیق کے ذیل میں ان پر بحث کی ہے۔ اس نے دو طریقہ ہائے تحلیل یعنی سائینٹفک، جس میں مشاہدہ، تجربہ، انتخاب اور تحلیل کے عوامل شامل ہیں اور تاریخی منہاجِ تحقیق، جو معاشرے کو اپنی زمانی و مکانی علتوں اور ارتباط میں ایک تسلسل کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے، کو پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے اس طرح کا طرزِ فکر تو ان سے پہلے کہیں نہیں ملتا۔ ابنِ خلدون نے ان قوانین کا استخراج قرآن کے پیش کردہ اصول، فواد، سمع و بصر اور تاریخ سے کیا ہے۔ ان کا ذکر علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں کیا ھے۔

ابنِ خلدون کے خیال میں معاشرہ اپنے وجُود کے لئے اپنی معنوی وجودی علتوں یا معنوی وجودی نظام کے تابع ہے۔ جب تک ایک معاشرہ اس نظام کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اس کا وجُود قائم رہتا ہے اور وہ ترقی بھی کرتا ہے۔ معاشرے کی مختلف صورتوں کی تحلیل کرتے ہوئے وہ اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ معاشرتی اعمال ہی پر معاشرہ کے وُجود کا دار و مدار ہے۔ وہ معاشرے کو ایک جسم حیوانی یا نباتی یعنی حیاتیاتی، نامیاتی اور عضویاتی، کی حیثیت سے نہیں دیکھتا اور نہ ان کی اس انداز

میں تحلیل کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تمثیل و توضیح کا یہ طریقہ غلط، مصنوعی اور غیر ایجابی ہے۔ وہ معاشرہ کو ایک حرکی اور نامی وجود تصور کرتا ہے اس کے خیال میں نفسی عناصر و عوامل وہ قوتیں ہیں جو معاشرے کی شیرازہ بندی کرتی ہیں اور اُسے توسیع و بقا عطا کرتی ہیں۔ یہ معاشرے کی ظاہر و باطن میں شدت سے کار فرما رہتی ہیں لیکن یہ قوتیں غیر منظم اور بے ضابطہ نہیں ہیں۔ اگر یہ قوتیں غیر منظم ہو جائیں تو معاشرہ زوال کا شکار ہو جاتا ہے۔ کشمکش کو ابنِ خلدون ایک مثبت قوت کے طور پر لیتا ہے۔ ایک معاشرہ انہی نفسی قوتوں کی بنا پر وجود میں آتا ہے۔ معاشرہ افراد کے متحدہ احساس، خیال اور ارادے سے وجود پاتا ہے اور یہی اس کے سب سے زیادہ مستقل اور دائمی عناصر ہیں۔"[46]

ابنِ خلدون نے ایک حرکی مفکر کی حیثیت سے اس بات کو بہت اہمیت دی ہے کہ معاشرہ کوئی جامد شئے نہیں بلکہ ایک تغیر پذیر وجود ہے۔ زمانی و مکانی علتیں اس میں مختلف سطحوں پر اثر انداز ہو کر اس کی نشوونما، تبدیلی اور ترقی میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ ہر تبدیلی نئے مقاصد کے ساتھ سامنے آتی ہے اور نئے مقاصد کو جنم دیتی ہے۔

ابنِ خلدون کے مطابق معاشرہ ایک حرکی وجود ہے۔ جس میں نفسی اور روحانی قوتیں سرگرم عمل رہتی ہیں۔ افراد ایک معاشرہ کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان کے جذبات، احساسات، خیالات اور عمل میں اتحاد و توازن اور ہم آہنگی ایک نئی معاشرتی کیفیت کو جنم دیتی ہے، جسے اجتماعی شعور کہتے ہیں۔ یہ معاشرے کی مجموعی قوت کا اور اس کی 'وحدت' کا نام ہے۔ یہی شعورِ اجتماعی' ایک دوسری کیفیت کو جنم دیتا ہے جسے اجتماعی نصب العین کہتے ہیں۔ یہی اجتماعی نصب العین معاشرے میں پیدا ہونے والے نقائص کو سامنے لاتا ہے اور افراد و معاشرہ میں ان کے خاتمہ کا احساس پیدا کرتا ہے

تہذیبوں کے عروج و زوال میں اجتماعی 'نصب العین' کا زیاں ایک اصول کی حیثیت سے بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ ابنِ خلدون کے خیال میں معاشرے کے مختلف طبقات اور اداروں کا وسیع و عمیق مطالعہ ہی اس کی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے شرط عملی مشاہدہ اور مثبت تنقیدی نقطۂ نگاہ ہے۔ معاشرتی ترقی اور انحطاط کے قوانین معاشرے کی بگڑی ہوئی حالت اور شکستہ اجزاء میں ہی نظر آتے ہیں۔ معاشرے میں پھیلی ہوئی خرابیوں سے اس کے اخلاقی معیار اور معاشرتی عمل کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ معاشروں کا تجزیہ کرتے ہوئے ابنِ خلدون انہیں دو طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (الف) کافرانہ یا بدوی معاشرہ، جن کی تشکیل کسی پیغمبرانہ رہبری کے بغیر ہوئی۔ یوں یہ معاشرے غیر فطری اور غیر ایجابی ہیں۔ کیوں کہ ان کی تشکیل و تہذیب اور حرکت عمل میں کسی علم و حکمت اور رہنمائی کا دخل نہیں۔ (ب) حضری یا توحیدی معاشرہ، یہ فطری اور معقول معاشرہ ہے۔ اس کی وجودی علت توحید اور رسالت ہے۔ پیغمبران کرام کی رہنمائی میں ان معاشروں کی تشکیل ہوئی اور انہوں نے ارتقار کے منازل طے کیے۔ لیکن مکمل فلاحی انسانی معاشرہ جسے آیڈیلسٹک انٹیگریٹڈ معاشرہ کہہ سکتے ہیں صرف حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں وجود میں آیا۔ اپنی ساخت، معنی اور منہاج کے لحاظ سے یہ معاشرہ تمام معاشروں پر حجت اور برہان قاطع ہے۔ نظریاتی و عملی وحدت، ہمہ جہت ترقی، امن و استحکام، فلاح اور علم اس معاشرے کی واضح نشانیاں ہیں۔[۲۴] معاشرہ کوئی جامد شئے نہیں۔ یہ ہر لمحہ دہر زماں تغیرات سے دوچار رہتا ہے۔ اس کی تعمیر اور استحکام کے لئے ضروری ہے کہ اس کی تعمیر تجربی اصولوں پر ہو اور یہ وجودی نظام سے منسلک رہے۔ نئے

مظاہر کی تشکیل اسی وقت با معنی ہو سکتی ہے جب اس کا نظام اقدار قائم رہے۔

معاشرے کی وحدت اور قوت میں مذہب کو ایک اساسی حیثیت حاصل ہے تہذیب کی بُنیاد مذہب ہے۔ یہ ایک دُوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ تہذیب عقیدے کی تبدیلی کا نام ہے۔ مذہب انسان کے طرزِ عمل کو بدل دیتا ہے۔ مشرکانہ و ملحدانہ تہذیب اور معاشرے غیر فطری، غیر ایجابی، غیر علمی اور غیر معنوی ہیں۔ کیوں کہ ان کی بُنیاد دوئی اور شکست و ریخت اور انتشار پر ہے۔

اسلامی تہذیب اور معاشرے کی بنیاد توحید، رسالت، معاد اور کتاب ہے۔ یُوں اس کا سارا ڈھانچہ علمی، عقلی، عملی اور ترقی پسندانہ اور وحدانی ہے۔ مذہب کا اہم کام افراد، معاشرہ اور ثقافت کا اسما اور صفات الٰہی کی اساس پر ڈھالنا ہے۔ یوں یہ ایک تخلیقی عمل ہے۔

تخلیق کا تعلق علم سے ہے۔ علم تخلیق کی بُنیاد ہے۔ جو جماعت علم اور تحقیق و انکشاف سے دُور جا پڑتی ہے۔ اس کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ شعوری اتحاد عمل جس کی بنیاد علم ہے معاشرتی زندگی میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

ابن خلدون کے مُطابق نظم اجتماعی کی تعمیر و تشکیل اور وجود میں مذہب ایک امتیازی خصوصیت کا حامل ہے۔ خاندان، جماعات اور قوموں کا نظم اور ان کی زندگی میں توازن استحکام اور استقلال اس کے بغیر ممکن نہیں۔ مذہب ہی افراد کو ایک آئیڈیل عطا کرتا ہے۔ یہ ان کی عملی زندگی کا تصفیہ اور تطہیر کرتا ہے۔ انہیں اخلاقی صفات و اقدار سے مزین کرکے ان کی اعلیٰ حقائق تک رسائی کیلئے راہ ہموار کرتا ہے۔ مذہب محض ایک شخصی چیز نہیں

بلکہ ایک معاشرتی وظیفہ ہے۔ اس کا دائرہ کار نہایت وسیع اور کردار بہت اہم ہی ہے۔ اقوام کی شیرازہ بندی، تنظیم اس کی مرہونِ منت ہے۔ افراد و اقوام جب مذہب سے دور جا پڑتے ہیں تو ان میں اضمحلال آنا شروع ہو جاتا ہے اور بالآخر وہ زوال کے شکار ہو جاتے ہیں۔

یوں ابنِ خلدون ان تمام نظریات پر ضرب لگاتا ہے جو مذہب کو محض ایک شخصی چیز تصور کرتے ہیں وہ ان نظریات کا، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، بھی رد کرتا ہے جو معاشرہ کو جسمانی اور عضویاتی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کے خیال میں معاشرے کی تنظیم نفسیاتی قوام ترکیبی کا نتیجہ ہے۔ افراد کے مٹ جانے سے اقوام نہیں مٹتیں۔ اگر مٹ جانے والے افراد کی جگہ جان نواز بامعنی اور معتبر افراد لیتے رہیں۔ یہ افراد اپنے وجودی اور اخلاقی نظام اور علتوں سے جڑے ہوتے ہیں، ان کی تمام کوششیں شعوری اور ان کے تمام اعمال اجتماعی ہوتے ہیں۔ یوں ان کا معاشرہ ایک اعلیٰ جسم نامی کے سوا ایک منظم ارادتی نظام بن جاتا ہے۔ ابنِ خلدون معاشرے کی تنظیم سے متعلق ان تمام نظریات کو جو اسے اضطراری اور ہیجانی قرار دیتے ہیں، کا رد کرتا ہے۔

ہیئت اجتماعیہ کے ذیل میں ابن خلدون ان تمام عناصر کا ذکر کرتا ہے جس سے ایک معاشرہ تنظیم پاتا ہے، مثلاً معاشی جماعتیں، خاندان، صنعتی، تعلیمی، ثقافتی، مذہبی، عسکری ادارے اس کے خیال میں ان پر سیاسی ادارے، کو تفوق حاصل ہے۔ ان اعضا، افراد یا اداروں کے عمل میں تفریق و کشمکش ترقی کی علامت ہے۔ ہر نئی تحریک ان شعبوں کو وسعت و جامعیت عطا کرتی ہے یوں اسی عمل میں تفریق کی بدولت معاشرہ بجائے ایک متحدہ النوع جماعت کے مختلف النوع جماعت بن جاتا ہے۔ اسی کا نام کثرت میں وحدت ہے تمام جماعتیں اور انکے اعمال شعوری قوت کے مراکز سے جڑے ہوتے ہیں، جس طرح جسم حیوانی مخصوص حالات، ماحول اور قوانین کے تابع

ہوتاہے۔ اسی طرح معاشرہ بھی مخصوص حالات و ماحول اور قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ اگر وہ ان حالات ماحول، قوانین کے تابع نہ رہے تو اس کی ہلاکت لازمی ہے۔ ابن خلدون 'معاش' کو افراد اور معاشرہ کے وجود اور تنظیم میں ایک کلیدی عنصر کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ لیکن مارکس کے علی الرغم وہ اسے افراد اور معاشرہ کی جملہ اعمال و خواہشات و نظریات کی بنیاد قرار نہیں دیتا۔ اس کے خیال میں مادی اشیاء اور ان کی قوتوں سے افراد معاشرہ کو سربلندی عطا ہوتی ہے۔ معاشرہ اور افراد ان قوتوں سے کام لیتے ہیں۔" افراد کی داخلی خواہش معاشی جدوجہد کی اصل بنیاد ہے۔ ابن خلدون نے کیا ہی اچھی بات کہی ہے کہ نوع انسانی کی ترقی کا اندازہ علاوہ روحانی مذہبی سربلندی کے خواہشوں کی تعداد و تنوع اور قوت سے ہو سکتا ہے۔ تمدن وارڈ کے نزدیک مادی اشیاء اور فطرت کی قوتوں سے کام لیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اس تعریف میں دین اور روح کی سربلندی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمدن پر جن خواہشوں کا اثر پڑتا ہے وہ مادی اشیاء تک محدود نہیں۔ مذہب، علم الانصاف شہرت اور عزت کی خواہش بھی انفرادی اور اجتماعی جدوجہد کی محرک ہوتی ہیں۔" ۴۹

افراد اقوام اور معاشروں کے عروج و زوال کے سلسلے میں ابن خلدون نے کئی اہم مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ جن میں 'خواہشات' 'تعیشات' اور مبادلہ اشیاء بھی شامل ہیں۔ اوّل الذکر دو مسائل کے ذیل میں اس نے افراد و اقوام کے معیارِ زندگی کی مختلف صورتوں پر روشنی ڈالی ہے مبادلہ اشیاء کی بدولت اقوام ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یوں ایک معاشرے کی معاشرتی زندگی، علم و تعلیم اور تہذیب و تمدن کے متعلق خیالات دوسرے معاشروں میں پہنچ جاتے ہیں

اس سلسلے میں ابنِ خلدون نے "ثقافتوں کے تصادم اور ان کی اشاعت اور مادّی وغیر مادّی تہذیبوں کے غلبے اور تبدیلیوں کو زیر بحث" لایا ہے۔ دونوں طرح کی تہذیبیں ایک دُوسرے پر اَثر انداز ہوتی ہیں۔ غیر مادی یا رُوحانی کلچر کے علی الرغم مادی کلچر کو بڑی آسانی سے قبولیت حاصل ہوتی ہے اس کی بُنیادی وجہ حسی لذات اور طریقے، مثلاً زناکاری وغیرہ ہیں جو اَفراد و اقوام کو گرفت میں لے لیتے ہیں

رُوحانی کلچر کی بنیاد مذہب ہوتی ہے۔ جب رُوحانی کلچر کسی مادی کلچر پر اَثر انداز ہوتا ہے تو جو چیز وہ سب سے آخر میں اور بڑی تامل کے ساتھ قبول کرتا ہے، یہی مذہب ہے پروفیسر آگ برن نے اپنے نظریہ تغیر میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ مادّی کلچر کو فوراً قبولیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس نے ان عوامل کو نظر انداز کر دیا ہے جن کا ابن خلدُون نے ذِکر کیا ہے۔

مذہب اور اخلاقیات کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ نظامِ اجتماعی کے وَجود ارتقار اور دَوام میں اخلاقیات اور اخلاقی اقدار کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں تمام انسانی تعلقات اور خیر و شر کے مسائل کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔ قرآن میں ہر جگہ مابعد الطبیعی اصُولوں کے ذِکر کے ساتھ اخلاقی اصُولوں کا بھی ذِکر ہوا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال میں قرآن کے مُطابق ان کے اخلاقی اقدار، اخلاقی رَوابط اور اَعمال کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ابنِ خلدون کے خیال میں ہر قوم کا اَپنا نظامِ اخلاق ہوتا ہے۔ ان کی جُملہ انفرادیت، خصوصیات اور معیارِ زندگی کا مُطالعہ اور اندازہ ان کے اخلاقی نظام سے کیا جا سکتا ہے۔ انفرادی اخلاق کا معیار اجتماعی اخلاقی نظام ہے۔ اخلاقی عمل کے ہر پہلو سے اجتماعیت ٹپکتی ہے کیوں کہ اس میں "تنازع للبقاء" بقائے نفس، بقائے نوع اور تسخیر کائنات کے متضمنات کام کرتے رہتے ہیں۔ [50]

کشمکش انسانی وجود کا معیار ہے۔ تحفظ نفس بھی کشمکش ہے اور بقائے نوع و تسخیر کائنات بھی ان سب کا تعلق اجتماعی زندگی سے ہے۔ افراد اور معاشرتی نظام کے عروج و زوال میں انکے اخلاقی نظام کو کلیدی حیثیت حاصل ہے، اخلاق اور ایمان کی پستی سے افراد و اقوام کا زوال شروع ہوتا ہے اخلاقی پستی کے شکار افراد اور اقوام اجتماعی جدوجہد سے دور جا پڑتے ہیں، عیاشی و فحاشی اور مادیات و حیات کا غلبہ افراد کو نہ صرف خدا و مذہب سے دور کردیتے ہیں بلکہ ان کے جسمانی، حیاتی، نفسی اور روحانی قویٰ کو مضمحل و پراگندہ کردیتے ہیں۔ قوت عمل کی صلاحیت ان سے چھن جاتی ہے اور یوں قرآن کے مطابق وہ اسفل السافلین میں گرجاتے ہیں، انکی جملہ صلاحیتیں قویٰ، قوت عمل اور انسانیت ختم ہوجاتی ہے۔

افراد کا زوال اجتماعی زوال کا باعث بنتا ہے۔ کیوں کہ اقوام افراد سے بنتی ہیں یوں ابن خلدون قرآن کے اصولوں کو پیش کرتے ہوئے اخلاقی برتری و بلندی کو ہی اجتماعی بلندی و ترقی کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ معاشرے کی بقاء اس اصول میں مضمر ہے کہ وہ بامعنی، معتبر مثالی شخصیتوں کو قوی سے قوی تر بنا دے۔ آنیوالی نسلوں کیلئے بہتر ماحول فراہم کرے اور اجتماعی توارثات نصب العین حیات اور تہذیب و تمدن کے ذخیروں کو ماضی سے حاصل کرے اور ان میں اپنی طرف سے اضافہ کرکے مستقبل کی نسلوں میں منتقل کرے [۵] اپنے نظام زندگی اور نصب العین اور اساسی اصولوں کی حفاظت میں ہی معاشرے کی بقاء مضمر ہے۔ ابن خلدون کے مطابق معاشرہ کوئی جامد شئے یا اپنے آپ چلنے والا مشین نہیں بلکہ شعوری جدوجہد اور سعی عمل اس کی زندگی ہے۔ اس کی ہر حرکت، ہر ترتیب اور اعتقاد کی بنیاد باقاعدہ اور بامقصد قوانین پر ہے۔ نظم و ضبط، اعتدال، علم اور اخلاقی بلندی کے بغیر کوئی معاشرہ نہ تو وجود میں آتا ہے اور نہ قائم رہتا ہے۔ معاشرہ کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ یہ ہمیشہ ارتقائی

منازل سے گزرتا ہے۔ نہ اس کے کام کبھی ختم ہوتے ہیں اور نہ یہ کبھی مکمل ہوتا ہے اور معاشرے کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ اس کی طبعی، نفسی، قدری، رُوحانی اور معنوی نشوونما بلا انقطاع جاری رہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اکتسابی خصلتوں یا تمدنی ذخیروں سے فائدہ اُٹھانے کیلئے وسیع تر اور بہتر مواقع حاصل ہوں۔

قرآن و حدیث کے مطابق انسانی زندگی کی بنیاد علمِ خداوندی پر ہے بحیثیت خلیفہ اس کی صفت اور وظیفہ بھی علم ہے اور اس کی تمام جدوجہد کی اساس بھی علم ہے۔ ابنِ خلدون نے بھی قرآنی تعلیمات کے زیرِ اثر علم کی ہمہ جہت اہمیتوں کی بات کی ہے۔ اس کے خیال میں معاشرے کی بقا بھی اس راز میں مضمر ہے کہ قوی افراد کمزور افراد کی تربیت کرتے رہیں اور یوں معاشرے کو قوی بنانے میں اپنا کردار ادا کرتے رہیں۔ یہ تعمیر کا عمل ہے جو پیہم اور مسلسل ہے۔ افراد کی جسمانی و ذہنی قوی میں بھی مختلف وجوہ کی بنا پر واضح فرق ہے۔ یوں کارکردگی میں بھی فرق ہونا لازمی ہے۔ افراد کی تربیت اور تعمیر میں بہت سے عوامل کارفرما ہوتے ہیں جن میں جغرافیائی عوامل کو ایک مخصوص حیثیت حاصل ہے۔ طبعی حالات کا افراد اقوام کے عروج و زوال میں اہم کردار ہے۔ زلزلہ، طوفان، قحط، آگ اور دیگر ناگہانی آفتیں افراد اور معاشرے کی حرکت اور رفتارِ ترقی پر اثرانداز ہوتی ہیں۔ مذہب معاشرے کی رُوحانی یا قدری علت اولیٰ ہے۔ اس کے بغیر معاشرہ کا وجود نہ تو قائم ہو سکتا ہے اور نہ رہ سکتا ہے۔ ہر زمانے میں مذہب نے انسانی زندگی، اس کی تنظیم و تشکیل اور اس کے جملہ اقدار کی ترتیب میں سب سے اہم کردار ادا کیا ہے۔ حقیقی مذہب کی بُنیاد توحید ہے۔ یہ پیغمبرانہ مذہب ہے۔ دیگر مُشرکانہ یا طاغوتی مذاہب کی بُنیاد دوئی اور لازماً انسانی زندگی میں ہمہ جہت انتشار ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں خدا

کائنات کی ہر شئے کا خالق اور اس کے ہر جز میں داخل ہے۔ وہی اس کائنات کا خالق، مالک اور کارساز ہے۔ انسان خُدا اور مذہب سے زندگی کے کسی مرحلے پر بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یُوں انسان اور اس کے تمام اعمال خُدا اور مذہب سے مربوط ہیں۔

انسان کو زندگی کے ہر موڑ پر خدا اور مذہب پر ایمان ہی نے سکون و اطمینان عطا کیا۔ عقیدہ ہی اس کی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ بقائے رُوح یا دائمی وجُود انسان کی سب سے بڑی خواہش ہے۔ کوئی بھی انسان مرنا نہیں چاہتا۔ مذہب نے آخرت کا تصور دیکر انسان کو اس انتشار اور ذہنی و رُوحانی آوارگی سے نجات دی جو اس تصور پر ایمان نہ ہونے کی صُورت میں اس کا لازمہ ہے۔ یہی عقیدہ آخرت اُسے امید، ہمت اور زندگی کا وَلولہ عطا کرتا ہے۔

خیروشر کا معاملہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ ابنِ خلدون کے خیال میں اللہ نے انسانی طبعیتوں میں بھلائی اور بُرائی ودیعت فرمائی ہے۔ ظلم اس کی گھُٹی میں ہے۔ وہ شر سے زیادہ قریب ہے۔ سوائے چند خاص انسانوں کے جن کو حق تعالےٰ بھلائی کی توفیق عطا فرماتا ہے۔ دین اور حکومت انسانوں کو بُرائیوں سے روکتے ہیں اور اسے نیک راستے پر چلاتے ہیں۔ ابنِ خلدُون نے معتزلہ، اشاعرہ اور دیگر مسلمان مفکرین کے خلاف جنھوں نے خیروشر کو ایک مابعد الطبیعاتی مسئلہ اور کلیہ کی حیثیت سے دیکھا ہے، اسے محض ایک اخلاقی علمی اور سیاسی مسئلہ کی حیثیت سے دیکھا ہے۔

ابنِ خلدُون کے خیال میں تاریخ انتہائی قیمتی، بلند پایہ اور معتزز فن ہے جس کے

سمجھنے کیلئے ہر طبقہ کوشش کرتا ہے، اسمیں علماء جہلاء کی تخصیص نہیں، لیکن اسکے معنی یہ نہیں کہ یہ عوام کا فن ہے بلکہ یہ خواص کا فن ہے بظاہر تاریخ لڑائیوں اور حکومت کی خبروں سے اور سابق صدیوں کے بیتے ہوئے واقعات سے آگے نہیں بڑھتی، لیکن حقیقتاً ایسا نہیں۔ تاریخ محض افراد و اقوام کے ماضی اور ان کے اعمال اور عروج و زوال اور کشمکش کی داستان نہیں بلکہ بقول ابنِ خلدون "گہری نگاہ سے دیکھا جائے تو تاریخ میں تحقیقی نظریات بھی ہیں اور کائنات کے لطیف علل و مبادی بھی اور اسی طرح واقعات کی کیفیات و اسباب کا گہرا علم بھی۔ اس لئے تاریخ کی دنیائے فلسفہ میں گہری جڑیں ہیں اور وہ اس لائق ہے کہ علوم حکمت میں شمار کی جائے"۔ تاریخ کا تعلق عمرانی حالات و طبائع سے بہت گہرا ہے۔[۵۲] یہ ہمیں گذشتہ اقوام کے اخلاق و احوال بتاتا ہے۔ انبیاء کی سیرتوں پر آگاہ کرتا ہے اور حکومتوں اور سیاست میں سلاطین کے حالات کی خبر دیتا ہے۔"تاریخ کی یہی حقیقت ہے کہ وہ انسانی اجتماع (دنیا کی آبادی) کی خبر دیتی ہے اور ان حالات کی بھی جو اس آبادی کو طبعی طور پر پیش آتے ہیں، جیسے باہمی کشیدگی اور تناؤ، باہمی میل جول، حکومتوں کے مراتب اور ان کے درجات خاندانی حمیت و رعایت اور قسم قسم کے باہمی قہر و تسلط اور ان نتائج کی بھی جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے فتوحات ملکیہ، حکومتوں کا ظہور، حکومتوں کے مراتب اور ان کے درجات اور ان طریقوں کی بھی جو انسان اپنے اعمال و مساعی سے اختیار کرتا ہے۔ جیسے روزگار کے دھندے، علوم و فنون صنعت و حرفت اور تمام ان حالات کی بھی جو دنیا کی آبادی سے طبعی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔"[۵۳]

یوں ابنِ خلدون کے مطابق تاریخ کائنات اور انسان کی ابتداء، علل و مبادی

حقیقت، اِن کے اعمال، روابط، حالات و طبائع اور ماضی و حال اور مستقبل پر محیط ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تاریخ کا مُطالعہ کئی اہم باتوں کی نشاندھی کرتا ہے۔ جن کی طرف ابن خلدُون نے توجہ کی ہے۔ اس سے قبل اور اس کے بعد مشرقی و مغربی مورخین میں کوئی ایسا مورخ نظر نہیں آتا جس نے اتنی گہرائی اور وُسعت علم سے تاریخ کا مُطالعہ کیا ہو یا تاریخ سے متعلق علوم کا جائزہ لیا ہو۔

۱۔ تاریخ کے مابعدی علل

۲۔ منہاجِ تاریخ

۳۔ تاریخ کے مُعاشی، سماجی، تعلیمی، جغرافیائی، سیاسی، مذہبی، اخلاقی، اساطیری، عمرانی عوامل وغیرہ

اِن سطور میں ہم تاریخ کے مابعدی اور دیگر عوامل کے بجائے ابن خلدون کی منہاج، تاریخ کا ایک مختصر جائزہ لیں گے۔ یہ اس لئے ضرُوری ہے کہ مابعدی اور دیگر عوامل کو نہ سمجھنے میں بنیادی غلطیاں، منہاج، تاریخ کے نہ سمجھنے کی وَجہ سے ہوئی ہیں

ع۱:۔ ابن خلدُون کے مُطابق تاریخ علوم حکمت میں سے ہے۔ اس کی جڑیں فلسفہ میں گہری ہیں۔ فلسفہ و حکمت اس بات کا متقاضی ہے کہ تاریخ کو 'فلسفۂ تاریخ' کے آئینے میں دیکھا جائے، یعنی تاریخ کے سطحی مُطالعہ کے بجائے 'تاریخ اور تاریخی عمل' کے تمام عوامل و ابعاد پر گہری نظر ڈالی جائے۔ یوں افراد و اقوام کی حقیقت، حیثیت اور ان کے اعمال اور عروج و زوال کی داستان اور ان کا کائنات اور خُدا سے ان کا تعلق وَاضح ہو گا۔

ع۲:۔ تاریخ کا تعلق عمرانی حالات و طبائع سے بہت گہرا ہے۔ عمرانی حالات و طبائع کا عمیق مُطالعہ ہی انسان کے مختلف ادوار اور ہر دور میں اس کی سوچ اور عمل اور ان

کا اس کے وجود اور کائنات میں اس کی حیثیت کی صحیح تصویر سامنے لائے گا۔ انسانی عوارض، انسانی اجتماع اور حوادث کائنات کی جب تک ایک تصویر سامنے نہ ہو تاریخ محض ایک غلط اور فرضی کہانی بے فائدہ علم اور تاریخی عمل محض ایک گورکھ دھندہ بن کر رہ جائیگا۔

۳:۔ اس ضمن میں مذاہب تاریخ یعنی منہاج تاریخ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے

ابن خلدون کے خیال میں " اس لئے اس کے لئے متعدد ماخذوں کی انواع علوم و معارف کی، حسن نظر کی اور اصابت رائے کی ضرورت ہے ۔ اگر خبروں میں محض نقل پر اعتماد کر لیا جائے اور اصول عادت قواعد سیاست، مدنیت کی طبعیت اور معاشرے کے حالات کو پیش نظر نہ بنایا جائے اور موجود کا غیر موجود پر اور غائب کا حاضر پر قیاس نہ کیا جائے تو ان میں بہت سی لغزشوں اور غلطیوں کا اور راہ راست سے ہٹ جانے کا امکان باقی رہتا ہے۔" ۵۴

" ایک مورخ کو قواعد سیاست اور طبائع موجودات کی آگاھی انتہائی ضروری ہے اور عادات و اخلاق میں اقوال و مذاہب میں اور شمائل و سیر میں مختلف اقوام کا مختلف مقامات کا اور مختلف زمانوں کا خیال رکھنا بھی انتہائی اہم ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلومات کا مقابلہ معلومات ماضی سے کیا جائے اور ان میں مشابہت ٹٹولی جائے کہ آیا دونوں میں اختلاف ہے یا اتفاق پھر اختلافات و اتحاد کے علل و اسباب معلوم کئے جائیں اور ممالک و مذاہب اور انکے ظہور حدوث کے مبادی اسباب اور انکے وجود کے محرکات اور انہیں اپنانے والوں کے حالات و اخبار سے واقفیت بھی ہو کر مورخ ہر خبر کے اسباب و علل پر حاوی ہو جائے تاکہ منقول والی خبر کو اپنے پاس والے قواعد و اصول پر پیش کر کے دیکھ لے۔" ۵۵

ہر زمانے میں افراد و اقوام کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ ان کے اخلاق و

عادات، طور طریقے اور تہذیب و تمدن ایک حالت اور ایک راہ پر باقی نہیں رہتے بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ پھر جس طرح یہ تغیرات لوگوں میں اوقات میں اور شہروں میں رُونما ہوتے ہیں۔ اسی طرح دُنیا کے ہر گوشے میں، ہر زمانے میں اور ہر حکومت میں بھی رُونما ہوتے ہیں۔ مختلف اور متعدد حکومتوں کے بدل جانے سے بالکل الگ اور ایک نئی تہذیب جنم لیتی ہے۔

ابنِ خلدُون کے فلسفہ میں تغیر و تبدیلی کو ایک بُنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تغیر و تبدیلی سے افراد و اَقوام بدل جاتے ہیں۔ نئی تہذیبی جنم لیتی ہیں اور نئے اخلاق، مذاہب اقدار و مِعیار سامنے آجاتے ہیں۔[5] یوں ایک نئی دُنیا کا ظہور ہوتا ہے۔ تاریخ کی صحیح فہم کے لئے ضروری ہے کہ 'تاریخی عمل' یعنی حالات کے تغیرات اور انقلابات زمانہ پر گہری نگاہ ہو۔ جرح و تعدیل، روایات کی صحیح جانچ، دُرایت کے اصُولوں کی پابندی کرنیوالا اور تعصبات سے خالی ذہن ہی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھ بھی سکتا ہے اور پیش بھی کر سکتا ہے۔ یوں ابنِ خلدُون انسان اور کائنات کی صحیح فہم کے لئے ان تمام عوامل کی فہم کو ضروری قرار دیتا ہے۔ جن کا اُوپر ذکر ہوا اسی فہم کا نتیجہ ہے کہ تاریخ کو سمجھنے اور پیش کرنے کے لئے ان اصولوں پر بھی نظر ہو جو ان عوامل کا بھی احاطہ کرتے ہیں۔ انہیں ہم مابعدی کہتے ہیں۔ ان میں خُدا کا وجُود، رسالت، مَعاد، کتاب اور خیر و شر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ابنِ خلدون کے حوالے سے ان پر ایک مختصر بحث اُوپر دی گئی ہے۔

ابنِ خلدُون نے جن مناہج کا استعمال اور ذکر کیا ہے۔ ان کا مختصر خاکہ یُوں ہے۔ (الف) مذہبیاتی (ب) مابعدالطبعیاتی (ت) تہذیبی یا معاشرتی (ج) تحلیلی، (د) جغرافیائی (ڈ) عمرانی (ذ) علمیاتی (ر) نفسیاتی (ل) تجزیاتی وغیرہ وغیرہ۔

"عمرانیات منہاج تحقیق کی تدوین اور اس کو ایک خاص صنفِ علم کی صورت دینے میں ابنِ خلدون نے قرآن کے سہ گانہ اصول سمع، بصر اور فواد کے ساتھ تدوین و تنقیح قدش و نقد کے اصولوں یعنی روایات و درایت، موضوع و سند تحلیک و استنباط، قیاس و ارتیاب تعدیل و تصدیق کے اصولوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے"۔[۵]

۵ع :۔ ابنِ خلدون کے ہاں کسی قوم کے معتقدات، ایمانیات اور مابعد الطبیعات کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اس کے خیال میں ان کا علم حاصل کرنے سے ہی اس قوم کی گہرائیوں کا پتہ چل سکتا ہے۔ معتقدات علی الخصوص معاد کا اثر اس قوم کی فکر و سوچ، عمل، معاشرت، ثقافت، تاریخ، تحقیق اور منہاج تحقیق غرض زندگی کے ہر شعبہ پر پڑتا ہے۔ معتقدات، فلسفہ اور مابعد الطبیعات کی تاریخ ہی دراصل انسانی ذہن کی تاریخ ہے۔ یہی اس کے عروج و زوال میں کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔ ان ہی کے ذریعے وہ اپنی ذات اور کائنات کے رازہائے سربستہ کی عقدہ کشائی کرتا ہے۔ یہی اس کی زندگی میں توازن و اعتدال اور سکون پیدا کرتے ہیں۔ یہ اصول 'مابعدی' اصول ہیں اور یہی اس کی تاریخ اور تاریخی عمل کا تعین کرتے ہیں۔[۵]

فلسفہ تاریخ اور عمرانیات سے متعلق افکار زمانہ قدیم میں بھی منتشر طور پر موجود تھے۔ لیکن بحیثیت علم ان علوم کی بنیاد مسلمانوں نے ڈال دی۔ ہندو، یونانی، مصری اور ایرانی تہذیبوں کا مزاج حسی، لذتی، عینی اور تصوراتی۔ اور اساطیری تھا عینیات کا مزاج راہبانہ اور زندگی سے فرار کا ہے۔ ان تہذیبوں کے منکرین نے "حقائق نفس الامری" اور "ہے" کے بجائے — ان امیال اور عواطفات سے بحث کی، جن کو "چاہیے" سے

متعلق کہا جا سکتا ہے۔ تورات، انجیل، گیتا اور ایسی ہی دوسری مذہبی کتابوں میں مربوط اور مکمل معاشرتی اور عمرانی زندگی کا کوئی جامع تصور موجود نہیں۔ کچھ منتشر خیالات ان میں ضرور ملتے ہیں، لیکن وہ کسی فلسفہ یا علم کی بنیاد نہیں بن سکتے۔ یہ صحیح علم عمرانیات کے دوش بدوش عمرانی افکار کی بھی انضمامی انداز میں بنیاد نزولِ قرآن کے بعد پڑی۔ قرآن ایک فلاحی انسانی سماج اور ریاست کی تشکیل چاہتا ہے۔ یہ ایک آیڈیئیلسٹک انٹیگریٹیڈ Idealistic Integrated تہذیب ہے۔ تاریخ کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اس طرح کی کسی تہذیب کا دورِ نبوی سے پہلے کوئی وجود نہیں تھا اور خلافت راشدہ کے بعد حال تک کسی ایسی تہذیب کا پھر کہیں نشان نہیں ملتا۔ عینی اور حسی تہذیبوں کا ذکر کرتے ہوئے مغربی مفکرین بار بار ہندو، بدھ، یونانی، مصری، رومی، عیسائی اور یہودی تہذیبوں اور عمرانی، ثقافتی، علمی، سائنسی، دینی اور فلسفیانہ تحریکوں کا حوالہ دیتے نہیں تھکتے، لیکن وہ کہیں بھی اسلامی تہذیب اور اسلام کے زیر اثر پیدا ہونیوالی مختلف تحریکوں اور شخصیات کا ذکر تک نہیں کرتے۔ اور اگر کہیں کسی نے ان کا بھولے سے ذکر بھی کیا ہے تو وہ انتہائی یک رخا، جانبدارانہ اور متعصبانہ ہے۔

تاریخ اور تاریخی عمل قرآن کے اہم موضوعات میں سے ایک ہے اور اس کا بڑا حصہ اسی موضوع کو محیط ہے۔ حکمت قرآنی کی رو سے تاریخ خیر و شر کی رزم گاہ ہے۔ قرآن میں تاریخ اور تاریخ عمل کے لئے تین الفاظ، ایام اللہ، آیات اللہ اور اجل کا استعمال ہوا ہے۔ ایام اللہ کا لفظ عربی زبان میں اصطلاحاً یادگار تاریخی واقعات کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس سے مراد تاریخ انسانی کے وہ اہم ابواب ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے گذشتہ زمانہ کی قوموں اور بڑی

بڑی شخصیتوں کو ان کے اعمال کے لحاظ سے سزا دی۔[58] آیات اللہ سے مُراد خدا کی نشانیاں ہیں مفسرین نے اس کے دو مفہوم بیان کئے ہیں۔ ایک یہ کہ کافر اپنی آنکھوں سے حق کا غلبہ دیکھیں گے۔ یعنی اسلام پُوری دُنیا پر چھا جائیگا اور دنیا کا فکری معنوی و عملی نظام بدل جائیگا، دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آفاق ارض و سمار میں بھی اور انسانوں کے اپنے وجود میں بھی لوگوں کو وہ نشانیاں دکھائیگا جن سے ان پر یہ بات کھل جائیگی کہ یہ قرآن جو تعلیم دے رہا ہے وہی برحق ہے۔ ارض و سمار کے اندر خُدا کی اس قدر بے شمار نشانیاں ہیں کہ انسان نہ کبھی ان کا احاطہ کرسکا اور نہ کبھی کرسکے گا۔ خدا کی نشانیاں قیامت تک انسان کے سامنے آتی جائینگی[59] اجل کے معنی مقررہ وقت کے ہیں۔ یہاں اس سے مُراد افراد اور قوموں کے اُٹھنے گرنے کی مُدت کا تعین ہے یہ وقت محدُود بھی ہوسکتا ہے اور غیر محدُود بھی۔ یہ اعمال سے مُحیط ہے۔ اگر کوئی قوم اپنے اوصاف بدل دے، اپنے اندر انقلابی تبدیلیاں پیدا کرے۔ اچھے اوصاف اختیار کرے اور بُرے اعمال و اوصاف چھوڑ دے تو اس کی مُدت عمل بڑھا دی جاتی ہے۔[60] ہر فرد کو اس کی انفرادی حیثیت کے مُطابق سوچنے سمجھنے اور سنبھلنے کے لئے وقت دیا جاتا ہے۔ یہ وقت بعض اوقات صدیوں پر محیط ہوتا ہے۔

تاریخی تبدیلی کا عمل قرآن کے مُطابق تدریجی ہوتا ہے۔ ہر قوم کو عمل کرنے، سوچنے اور سنبھلنے کا ایک خاص وقت دیا جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی قسمت کا فیصلہ ہوتا ہے یہ اس لئے کہ قرآن کے مُطابق عمل زمانی Time Process اخلاقی اور سماجی علل و اعمال سے وابستہ ہے۔ اخلاقی اعمال کے نتائج بہت دیر میں سامنے آتے ہیں۔ یوں مہلت سے

مُراد دنوں یا برسوں کے لحاظ سے عمر کی مقرری نہیں بلکہ اس سے مُراد یہ ہے کہ ہر قوم کو دُنیا میں کام کرنے کا جو موقعہ دیا جاتا ہے اس کی ایک اخلاقی حد مقرر کر دی جاتی ہے۔ جب تک ایک قوم کی بُری صفات اس کی اچھی صفات کے مقابلہ میں تناسب کے اس آخری حد سے فروتر رہتی ہیں۔ اس وقت اُسے اس کی تمام بُرائیوں کے باوجود مہلت دی جاتی ہے اور جب وہ اس حد سے گزر جاتی ہیں تو پھر اس کو کوئی مہلت نہیں دی جاتی۔

قرآن کے مُطابق تاریخ محض عمل ہے اور یہ عمل اخلاقی بنیادوں سے وابستہ ہے۔ قرآن کے مُطابق زمین پر انسانوں کے عروج وزوال کا فیصلہ اور ان کی مُدت عمر کا تعیّن اخلاقی بنیادوں پر ہوتا ہے۔

"یہ اللہ کی سنّت کے مُطابق ہوا کہ وہ کسی نعمت کو جو اس نے کسی قوم کو عطا کی ہو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے طرزِ عمل کو نہیں بدل دیتی۔ اللہ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے۔ آلِ فرعون اور ان سے پہلے کی قوموں کے ساتھ جو کچھ پیش آیا وہ اسی ضابطہ کے مُطابق تھا۔ انہوں نے اپنے ربّ کی آیات کو جھٹلایا تب ہم نے ان کے گناہوں کی پاداش میں انہیں ہلاک کیا اور آلِ فرعون کو غرق کر دیا۔ یہ سب ظالم لوگ تھے۔"[٦١]

"اگر بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقوٰی کی روش اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے مگر انہوں نے جھٹلایا۔ لہٰذا ہم نے اس بُری کمائی کے حساب میں انہیں پکڑ لیا جو وہ سمیٹ رہے تھے۔"[٦٢]

قرآن کی ان اور دیگر آیات سے یہ بات مترشح ہو جاتی ہے کہ تاریخی عمل انتخابی

ہے۔ اس کائنات میں محض تخریب ہی نہیں بلکہ تخریب یا زوال اس میں خُدا کے تخلیقی عمل کا ایک حصّہ ہے۔ صرف ان قوتوں کو ایک مخصوص مُدت کے بعد صفحہ ہستی سے ہٹا دیا جاتا ہے جو اخلاقی طور پر زوال پذیر ہو گئی ہوں۔ اس کائنات میں اقدار کی اور اصولوں کی کارفرمائی ہے زندگی بجائے خود ایک انتخابی عمل ہے۔ انسان جس حیثیت سے چاہے اپنے آپ کو بنایا بگاڑ سکتا ہے۔ یہ بناؤ یا بگاڑ کا عمل اقدار و قوانین سے وابستہ ہے۔ جب جب وہ اپنے فطری اور الہی قوانین و اقدار سے انحراف کرے گا۔ وہ زوال کا شکار ہو جائیگا۔ لہذا اس کائنات میں عروج اور دوام انہیں حاصل ہے جو اخلاقی طور پر بلند ہوں۔

قرآن کے اخلاقی نظام یا نظام اقدار کی بنیادیں اس کے مابعدالطبعیاتی اصولوں میں پیوستہ ہیں۔ اور ان ہی اصولوں کے اقرار یا انکار میں قرآن کے مطابق افراد و اقوام کا عروج و زوال مضمر ہے۔ بلند اخلاقی نظام ہمیشہ بلند مابعدالطبعیاتی نظام یا اصولوں میں مضمر ہوتا ہے۔ اس کے بغیر اس کا وجود نہیں۔

قرآن کے مطابق ساری انسانی تاریخ مربوط اور مسلسل ہے۔ تمام انقلابات زمانہ کا مرکزی کردار ہمیشہ انسان رہا اور رہے گا۔ تاریخ اسی کے عمل سے پیدا ہوتی ہے لہذا اسی کا عمل تاریخی عمل ہے۔ تاریخ انسانی رابطوں سے وجود میں آئی اور تاریخ ان ہی تجربات کا نام ہے جو انسانی رابطوں سے سیاسی، مذہبی اور معاشرتی دائروں میں کئے گئے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا صحیح ہو گا کہ تاریخ انسان کے اخلاقی تجربوں کی رُوداد ہے انسان ہمیشہ ایک معرکہ خیر و شر میں مصروف ہے اور اقوام اور تہذیبوں کی رُوداد حقیقت میں اسی

معرکۂ خیر و شر کی رُوداد ہے۔ پس انسانی تاریخ میں اصل قابلِ توجہ تجربے اخلاقی ہیں اور وہ ہمیشہ ایک ہی انداز پر ہوتے ہیں۔ ان ہی تجربات کی وحدت اور حقیقتوں پر وحدتِ تاریخ کا تصور کھڑا ہے۔[۶۳]

اقبال :-

اقبال کے فلسفۂ تاریخ کی اساس اسلام کے مابعدالطبیعیاتی اصول، توحید رسالت کتاب، معاد اور خیر و شر ہیں۔ یہی اصول اس فلسفہ کے مابعدی اصول بھی ہیں۔ معاملہ صرف ان کی مختلف الجہت تشریحات اور موضوعی یا جہتی تحلیل Directional Analysis جن کی طرف گذشتہ صفحات میں کہیں کہیں اشارے کیے گئے ہیں کا ہے۔ یہاں پر میرا ارادہ اقبال کے فلسفۂ تاریخ اور اسکی جہتوں کی طرف مختصر اشارات پر اکتفا کرنا ہے۔ الٰہیات کی بنیادیں اس کی روح میں رچی بسی اور اس سے وابستہ علمیات سے ہوتی ہیں۔ قرآنی الہیات کی اساس وحی ہے۔ یہ علم کا بنیادی مرکز ہے کیونکہ اس کا تعلق بلاواسطہ خدا سے ہے۔ قرآن کے مطابق علم خدا کی ایک بنیادی صفت ہے۔ وہ عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ لیکن قرآن علم کی محض وحی سے نہیں کرتا۔ اسے تمام ذرائع اور بہترین علمی و فکری حیثیات و توجیہات کی اساس قرار دیتا ہے۔ حواس، عقل اور الہام علم کے دوسرے ذرائع ہیں۔ یہ اللہ نے انسان کو بحیثیت خلیفہ عطا کئے ہیں تاکہ وہ نیابتِ الٰہی کے فرائض انجام دے سکے اور اس کائنات کی تسخیر کر سکے علم کے ساتھ اختیار کا مسئلہ ایک اہم حیثیت کا حامل مسئلہ بن جاتا ہے۔ کیوں کہ علم کا تعلق اختیار ہی سے ہے۔ ایک مجبور شئے یا شخص محض ایک آلہ ہوتا ہے۔ اور آلہ اپنے طور پر کسی علم کا مالک نہیں ہوتا۔ انسان کو اللہ نے 'اختیار' کی صفت سے نوازا ہے۔ اسی صفت اختیار

کی بُنیاد پر اسے علم کے ذرائع اور قویٰ عطا کئے گئے تاکہ وہ بذاتِ خود خیر و شر کا انتخاب کر سکے۔ اسی انتخاب کی بُنیاد پر وہ نعمت یا غضبِ الٰہی کا مستحق قرار پاتا ہے۔ کیوں کہ یہی قوتِ انتخاب اس کے تمام اعمال پر محیط ہے۔ یہی ان کو مختلف معانی، جہات اور حیثیات عطا کرتے ہیں اور اعمال کا تعلق تاریخ اور تاریخی عمل سے ہے۔ اعمال ہی تاریخ کی تخلیق و تشکیل کرتے ہیں۔ یُوں الٰہیات، علمیات، اختیار اور اعمال ایک ہی سکے کے مختلف رُوپ ہیں۔ اقبال کی الٰہیات، علمیات، اختیار (نیابت الٰہی) اور تاریخ کے تصورات قرآن سے ماخوذ ہیں۔

اس کا تصور تہذیب اور انسان قرآن سے ماخوذ ہے۔ قرآن کے مُطابق انسان کی تخلیق اللہ نے ایک مقصد 'عبادت' کے تحت کی کائنات کو انسان کے لئے میدانِ عمل بنایا گیا۔ اسے روشنی میں پیدا کیا گیا۔ حواس، عقل، الہام اور وحی کے ذرائع و قوایٰ علم اسے عطا کئے گئے۔ وہ کسی بے مقصد مشینی یا مادی ارتقائی عمل کا نتیجہ نہیں نہ اُسے اس دُنیا میں عذاب کے لئے بھیجا گیا اور نہ یہ دُنیا ایک دارالعذاب اور اس کے لئے ایک لعنت ہے۔ اُسے زمین پر سزا کے طور پر نہیں پھینکا گیا بلکہ اُسے خدا کے نائب کی حیثیت سے یہاں بھیجا گیا اور اس کی تخلیق سے پہلے اللہ نے فرشتوں سے یہ کہا کہ میں زمین میں اپنا ایک خلیفہ پیدا کر رہا ہوں، جو علم اور اختیار کا حامل ہوگا۔ اقبال نے اپنے خطبات اور اشعار میں انہی تصورات کو سامنے لایا ہے اور ان کی تشریح کی ہے۔ یوں وہ ان تمام عقائد اور نظریات کا رد کرتے ہے جو انسان کی تخلیقی علمی اور بااختیار حیثیت کا انکار کرتے ہیں یا دُنیا کو اس کے لئے لعنت، اور دارالعذاب قرار دیتے ہیں یا اس کی تخلیق کو مادی ارتقاء اور اس کے جُملہ اعمال کی بنیاد معاش، طبقاتی کشمکش

جنس، تصورِ محض، کفارہ آواگون یا نجات اور رہبانیت قرار دیتے ہیں۔

تشکیل کے چھٹے خطبے کی ابتدائی سطور میں اقبال نے کائنات اور انسان سے متعلق اسلام کے تصورات کو یوں پیش کیا ہے۔

ع ۱:۔ کائنات ایک متحرک وجود ہے۔

ع ۲:۔ اسلام تمام رنگ و نسل اور وطن کے امتیازات مٹا کر تمام نوعِ انسانی کی ایک عالم گیر برادری رُوحانی اور اخلاقی بنیادوں پر قائم کرتا ہے۔

ع ۳:۔ "نوعِ انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبدا اصلاً رُوحانی" ۶۴

ع ۴:۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد اصول توحید پر ہے۔ اس اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اطاعت صرف اللہ کی ہو۔ "چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت رُوحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ رُوحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیّر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں" ۶۵

لہٰذا ایک ایسے معاشرہ کو جو اس اصول پر قائم ہو تغیر و ثبات کے معانی اور ان کی خصوصیات کو سمجھے اور ان کا لحاظ رکھے۔ تغیّر کو قرآن نے اللہ کی آیت قرار دیا ہے۔

ع ۵:۔ مذہب زندگی کے احیاء کا واحد ذریعہ ہے۔ اس کے ذریعے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہونچتے ہیں اور اپنے افکار و خیالات اور جذبات و احساسات کو نئی وسعت دے سکتے ہیں۔ انسان کو حیاتیاتی اور اخلاقی اعتبار سے زندگی عطا کرنے اور نائب خدا کی حیثیت سے تخلیقی ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانے کا اہل بنانے میں مذہب ہی کو اساسی

حیثیت حاصل ہے۔ مذہب محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا اور نہ رسوم وظواہر بلکہ یہ اس اصول تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے" جس پر فی الحقیقت قدروں کا دارومدار ہے اور جن کے ذریعے ہم اپنے قوائے ذات کی شیرازہ بندی کر سکیں"[6]۔ یعنی شخصیت انسانی کی تعمیر صرف مذہب سے ہی ممکن ہے اور اس میں وہ صفات پیدا کر سکتا ہے جو اسے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ انجام دینے اور قوموں کے اخلاق وکردار کی نئی تشکیل کرنے کا اہل بنا سکتا ہے۔ انسانوں کے فلاحی نظم اجتماعی کا قیام مذہب کے بغیر ناممکن ہے۔ کیوں کہ مذہب کا مطلوب ومقصود ذاتِ الٰہیہ یا حقیقتِ الٰہیہ تک پہنچنا ہے۔ مذہب انسان کے افکار وخیالات جذبات واحساسات اور ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے اُسے ایک شانِ خلاقی عطا کرتا ہے اور اُسے دنیا کو اپنے عمل مسلسل سے بار بار تخلیق کرنے کا سبق اور حوصلہ عطا کرتا ہے اقبال نے انسان سے متعلق آیات قرآنی سے جن نتائج کا استخراج اور ان کی جو تشریح کی ہے اس کا مختصر خاکہ یوں ہے:۔

۱:۔ انسان اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک تخلیقی فعالیت ہے۔

۲:۔ اپنی خامیوں کے باوجود جو اس کی ذات اور فطرت سے وابستہ ہیں، اُسے کائنات پر برتری حاصل ہے کیوں کہ اس کی ذات ایک زبردست امانت یعنی نیابت الٰہی کی حامل ہے

۳:۔ اسے قدرت نے یہ قوت عطا کی ہے کہ وہ کائنات کی گہری آرزوں میں شریک ہو اور اپنی کائنات کی تقدیر خود تشکیل دے، یوں وہ خدا کے تخلیقی عمل میں شریک کار بنتا ہے۔

۴:۔ اسے اللہ نے تسمیہ اشیاء کی قدرت بخشی اور علم تصوری عطا کیا۔ اسی علم کی بنیاد پر اور قوت سے وہ کائنات کی تسخیر کرتا ہے"[6]۔

۵ :۔ قرآن نے انسان کو جُرم نافرمانی کی بنا پر زمین پر نہیں پھینکا اور نہ زمین کو اس کے جُرم کی بنا پر ملعون ٹھرایا بلکہ یہ انسان کا مستقر اور متاع ہے۔ یہ کرۂ ارض اس کے لئے دارالعذاب نہیں بلکہ اللہ نے اپنے نائب کی حیثیت سے اُسے زمین پر بھیجا اور زمین کو اس کے لئے میدان عمل بنایا

۶ :۔ اُسے اختیار و آزادی کی قوت عطا کی گئی کیونکہ تخلیقی عمل کیلئے اختیار بنیادی شرط ہے بایں وجہ اس کے پہلے عمل گناہ کو جو اس نے اپنے ارادے اور اختیار سے کیا، معاف کر دیا گیا

۷ :۔ یہ بات اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے کہ اُسے کسی اخلاقی نصب العین کو اختیار کرنے کی جو اس کی ذات کو ارتقاء بخشے یا پست کر دے، آزادی حاصل ہے۔

۸ :۔ بقائے دوام ذات کے لئے اُسے علم، افزائش نسل اور طاقت کی ضرورت ہے جس کا اظہار اس کے پہلے آزادانہ عمل سے ہوتا ہے۔

۹ :۔ شر اس کی سرشت میں داخل نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کے پہلے عمل سے استخراج کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ وہ فطرتاً 'عجول' ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ علم کی منزلیں عجلت سے طے کرے لہذا قدرت نے اس کی صحیح تربیت کے لئے اُسے ایک تکلیف دہ ماحول میں بھیجا یہ اس لئے کہ وہ اپنی قوی پر گرفت کرے اور ان کا صحیح استعمال کرے اور اپنے ازلی دشمن شیطان کو جو اسے بقائے دوام سے محروم کرنا چاہتا ہے، شکست دے۔

۱۰ :۔ یُوں اُسے چاہیئے کہ متزاحم ماحول میں اپنے علم کو وُسعت دے۔ امتحان و آزمائش غلطی وخطا اس کے ان لامتناہی تجربات کے لئے ناگزیر ہیں۔

۱۱ :۔ مشکلات، مُصائب، آلام، دُکھ درد اس کی انفرادیت کو پختہ سے پختہ کرنے اور

ایک شخصیت کے حصول کے لئے ضروری ہیں۔[68]

۱۲ :۔ انسان ایک یکتا انفرادیت ہے اس لئے وہ اپنے تمام اعمال کے لئے خود ذمہ دار ہے اسی لئے قرآن نے کفارے کا تصور رد کر دیا۔[69]

۱۳ :۔ زندگی ایک وحدت ہے لیکن انسانی خودی ایک متناہی حالت میں ایک ناقص سی وحدتِ حیات ہے ایک کامل وہمہ گیر متوازن اور یکتا وحدت کے حصول کے لئے اسے مختلف مراحل اور محول سے گزرنا ہے۔ متناہیت انسان کی بدبختی نہیں کیوں کہ اپنے اعمال کو ساتھ لیکر اسے ایک دن خدا یا لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہونا ہے اور ان ہی کی بنیاد پر وہ اپنے مستقبل کو دیکھے گا۔[70]

۱۴ :۔ باعتبار ایک وحدت، خودی اور شخصیت، انسان کوئی شئے نہیں بلکہ عمل ہے۔ انسان کے محسوسات ومدرکات، اعمال وانفعال کا وہ سلسلہ ہیں جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اسی لئے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔[71]

انسان کی ساری حقیقت اس کے رویوں، اعمال اور مقاصد اور تمناؤں میں پوشیدہ ہے

۱۵ :۔ انسان کی انتہائی مسرت وسعادت اس کی متناہیت سے محرومی نہیں بلکہ اس کے ضبطِ نفس، یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا ہے۔ انسانی خودی کی نشوونما کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو محیط بر کل خودی یعنی خدا کے سامنے قائم رکھ سکے۔

۱۶؂۔ لہٰذا زندگی ایک مسلسل عمل اور امتحان ہے یہ ایک فرصت عمل ہے۔ انسان یا خودی کے لئے مُوت اس کا پہلا امتحان ہے نہ کہ اس کا خاتمہ۔ اس کے ذریعے وہ دیکھ سکتا ہے کہ اُسے اپنے اعمال وافعال کی شیرازہ بندی کرنے میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ لہٰذا بقائے دَوام انسان کا حق نہیں بلکہ وہ تو اس کا محض اُمیدوار ہے اس کے حصول کا دارومدار اسکی مسلسل جدوجہد پر ہے "لہٰذا خودی نے اپنے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا کہ مُوت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس صورت میں موت کو بھی ایک راستہ ہی تصور کیا جائے گا وہ راستہ جسے قرآن نے برزخ کہا ہے"۔ اس مسئلے کی مزید توجہ کرتے ہوئے اقبالؒ رُومی کے حوالے سے بقائے دَوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا ہے۔[۲۲]

۱۷؂۔ اقبال کے خیال میں جنت وجہنم عیش وعذاب کی دائمی جگہیں نہیں بلکہ مقامات ہیں جہنم ایک تادیبی عمل ہے جو پتھر جیسی سخت خودی کو خدا کے رحمتوں کے قابل بنا دیتا ہے۔ یوں جنّت بھی کوئی دائمی عیش گاہ نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل، یہ نہ ختم ہونیوالا عمل ہے۔ خُدا ہر لمحہ ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ چوں کہ اس کی تجلیات کا عمل کبھی تھمنے والا ہے۔ اس لئے انسان بھی ہمیشہ آگے ہی بڑھتا رہیگا۔ "خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ جس کا ہر عمل ایک نیا موقعہ پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد وطباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔"[۲۳]

اقبال کے فلسفہ میں انسان ہر لمحہ تخلیق وتخریب کے مراحل سے گزرتا ہوا، جو اسکے اپنے ہی اعمال اور خلاقیت کا نتیجہ ہیں ایک تاریخی عمل کو سامنے لاتا ہے اور تاریخ کو بحیثیت ایک مسلسل عمل آگے بڑھاتا ہے۔ خدا خلاق ہے اور انسان اسکی کائنات کو اپنے علم واختیار سے تسخیر کرتا اور اپنی خودی کو مستحکم بناتا ہے یوں وہ خدا کے تخلیقی عمل میں اسکا شریک ہے۔[۲۴]

چونکہ خُدا کا تخلیقی عمل اور تجلیات نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے۔ اس لئے انسانی اعمال اور اس کا خُدا کی تجلیات کا مشاہدہ اور اس کے تخلیقی عمل میں شرکت بھی، نہ ختم ہونیوالا سلسلہ ہے اس لئے تاریخ ایک زمانی۔ لازمانی عمل بھی ہے اور خدا اور انسان کے نہ ختم ہونے والے اعمال کی وجہ سے اعمال کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ بھی۔ اقبال کے فلسفہ میں انسان کی جو حیثیت ہے وہ ایک انسان کامل کو مستلزم کرتی ہے۔ یہ انسان تمام کائنات سے اعلیٰ و برتر اور تمام کائنات کا مرکز توجہ و عمل ہے۔ یہ تمام اقدار کا منبع، ہدایت کُل کا سرچشمہ اور زندگی کے ہر گوشے میں رہنمائی کرنے والا ہے۔ قرآن اس انسان عظیم کو پیغمبر خاتم کا نام دیتا ہے۔ یہ عظیم انسان خُدا کا حقیقی نائب ہے۔ صوفیا کی تعلیمات میں اسے عقل اول، نُور، سراج منیر، اسم اعظم، ابوالارواح، روح اول، رُوح اعظم، منطقہ ہیولی، النقط، حقیقت الحقائق اور قطب کا نام دیا گیا ہے۔ یہ خُدا کے اسمار و صفات کا 'ظہور کامل' ہے۔ اس لئے یہ اس کا حقیقی خلیفہ ہے۔[۴۷]

اقبال نے تشکیل جدید اور اپنے اشعار میں انسان کامل کے متعلق جو کچھ کہا بس یہی ہے کہ انسان کی ہمہ جہت فلاح اور کامیابی کے لئے جس ذاتِ مُبارک کو نذیر و مُبشر بنا کر بھیجا گیا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپ ہی معیار عدل اور حق ہیں۔ آپ نے دُنیا کو ایک انقلابی، فلاحی نظام زندگی دیا اور ایک آئیڈیلسٹک انٹیگریٹیڈ ریاست اور تہذیب کی بُنیاد ڈالی۔ خیر و شر میں تفریق کرنے والی اور جملہ اقدار عالیہ عطا کرنے والی آپ ہی کی ذات عالیہ ہے۔

وہ دانائے سُبل، ختم الرُسل، مولائے کُل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادیٔ سینا

لِگاہ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسین، وہی طٰہٰ

آپ تمام انسانوں اور عالمین کے لئے مکمل و مجسم رحمت ہیں۔ آپ نے کفر و شرک مٹا دیا۔ انسان کو تمام جھوٹے خداؤں کی خدائی سے آزاد کیا۔ توحید، وحدت انسانی، علم اور حریت کا درس دیا اور تمام تعصبات کا خاتمہ کر کے انسان کو شرف و وقار بخشا اور اُسے انسانیت کے زیور سے آراستہ کیا آپؐ نے تاریخ عالم کا رُخ ہمیشہ کے لئے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دیا۔ آپکی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دُنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کے زیرِ اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔[5]

کم تراز آنی زاد قاتش ابد، کاسب افزایش از ذاتش ابد
بوریا ممنون خواب راحتش، تاج کسریٰ زیر پای اُمتش
در شبستان حرا خلوت گزید، قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شب ہا چشم او محروم نوم، تا بہ تخت خسروی خوابید قوم

وقت ہیجا تیغ او آہن گداز
دیدہ ی او اشکبار اندر نماز

دردعای نصرت آمین تیغ او، قاطع نسل سلاطین تیغ او

در جهان آئین نو آغاز کرد مسند اقوام پیشین در نورد،
از کلید دین در دنیا گشاد همچو او بطن ام گیتی نزاد!
در نگاه او یکی بالا و پست با غلام خویش بر یک خوان نشست

لطف و قهر او سراپا رحمتی
آن بیاران این باعدا رحمتی
آنکه براعدا در رحمت گشاد
مکه را پیغام لاتثریب داد

ما از قید وطن بیگانه ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
امتیازات نسب را پاک سوخت
آتش او این خس و خاشاک سوخت

قوت او هر کهن پیکر شکست نوع انسان را حصار تازه بست
تازه جان اندر تن آدم دمید بنده را باز از خداوندان خرید
زادن او مرگ دنیای کهن مرگ آتش خانه و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او این می نوشین چکید از تاک او
عصر نو کاین صد چراغ آورده است چشم در آغوش او وا کرده است

نوعِ انسان را پیام آخریں   حاملِ او رحمۃ للعالمین

پاش پاش از ضربتش لات و منات

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب   از قریش و منکر از فضلِ عرب

تشکیل کے پانچویں خطبہ "اسلامی ثقافت کی رُوح" کی ابتدائی سطور میں اقبال نے شعُورِ ولایت اور شعورِ نبوت پر بحث کرتے ہوئے رسالت کے مسئلے اور اس کی حیثیت پر روشنی ڈالی ہے۔ صوفی اور پیغمبر کے شعور کے درمیان کیفیاتی فرق نہیں، لیکن نوعیاتی فرق ضرور ہے جو اساسی اہمیت کی حامل ہے۔

صوفی اپنے روحانی تجربات یعنی واردات اتحاد میں گم رہنا چاہتا ہے کیوں کہ یہ اس کے لئے انتہا ہے اور اگر وہ ان تجربات سے واپس کبھی آ جائے جب بھی اس کی انسانیت کے لئے کوئی اہمیت نہیں۔ لیکن پیغمبر کے لئے یہ تجربات آپ کی "انتہا" نہیں ہوتے۔ آپ کی اس دُنیا سے واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس پیغمبر اپنے رُوحانی تجربات کی بنیاد پر انسانیت کے لئے ایک نئی کائنات کی دریافت، تشکیل اور تخلیق کرتا ہے وہ انسان کی زندگی کو کُلی طور پر بدل دیتا ہے اور تاریخ عالم کی نئی صُورت گری کرتا ہے۔ اس کا شعُور دُنیا کو ہلا دینے والی ہنگامہ خیز نفسیاتی قوتوں کو حرکت میں لاتا ہے اور خارجی دُنیا کے اس تصادم میں اس کی خودی پورے طور پر اجاگر ہوتی ہے آپ کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالمگیر قوت میں بدل دیں۔ گویا آپ کی باز آمد ان تجربات کی قدر و قیمت کا عملی امتحان ہے۔ لیکن اپنے

ان تجربات سے (اسے ایک تخلیقی عمل کہیئے) پیغمبر نہ صرف اپنا بلکہ اس دُنیا کو بھی جانچ لیتا ہے جس میں وہ ان (تخلیقی) قوتوں کا نفاذ چاہتا ہے۔ پیغمبر کی جانچ کا دُوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس نے انسانیت کو کس رنگ میں ڈھالا، کس قسم کے انسانوں کو پیدا کیا اور ان کی تربیت کرکے اس میں کس نوعیت کی تبدیلیاں کیں اور کس تہذیب تمدن کی بُنیاد ڈال دی۔ پیغمبر اور پیغمبری کیا ہے؟ اقبال نے اس سوال کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نبوت "شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کرجاتی اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا از سرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لئے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے اُبھر سکے، وہ ماضی کو مٹاتا اور پھر زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔"[۶۷] یعنی پیغمبر اپنی رُوحانی تجربات کی قوت سے ایک فرسودہ دُنیا اور اس کی کہنہ اور غیر تخلیقی اور منجمد روایات اور اقدار کو مٹا کر ایک نئی دُنیا، ایک نیا انسان، ایک نیا سماج اور ایک نئی تہذیب و تمدن کو تعمیر کرتا ہے۔

وحی اور دیگر ذرائع علم کے حوالے سے اقبال پھر اس حقیقت کو سامنے لاتا ہے کہ تاریخ میں ایک ایسا مقام آنا لازمی تھا جہاں پہ نبوت کا خاتمہ ہو۔ ختمِ نبوت کے معنی انسان کو خدائی ہدایت کے دروازے بند ہونے کے نہیں بلکہ وحی کی روشنی میں اپنے علمی و عقلی قویٰ کا استعمال کرتے ہوئے نیابتِ الٰہی کے فرائض انجام دینے کے ہیں

یوں اقبال کے نزدیک ختم الرسل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قدیم و جدید دُنیا کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ وحی کے لحاظ سے آپ کا تعلق قدیم اور روحِ وحی کے لحاظ سے جدید دُنیا سے ہے۔ آپ کے وجودِ مبارک سے ہی زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مُطابق تھے۔ اسلام میں چوں کہ نبوت آپ کی ذات میں معراج کمال کو پہنچ گئی اس لئے اس کا خاتمہ ضروری تھا۔ انسان کے شعورِ ذات کی تکمیل کے لئے اسلام نے انسان کو لولا، لنگڑا نہیں چھوڑا بلکہ قرآن نے اُسے دُوسرے ذرائع علم سے استفادہ کا سبق دیا۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اب صوفیانہ تجربات کا کوئی مقام یا کوئی حیثیت نہیں اور نہ یہ کہ اب انسانی زندگی میں جذبہ کی کوئی اہمیت نہیں، سب کچھ عقل کو ہی حاصل ہے۔ یہ تو ایک ناممکن بات ہے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اب صوفیانہ تجربات کی تنقیدی پرکھ ہو اور انہیں غیر مشروط طور پر 'حق' یا 'کسوٹی' تسلیم نہ کیا جائے، کیوں کہ غیر مشروط اطاعت کا حق صرف پیغمبر کو حاصل ہے اب صوفیانہ تجربات کو غیر معمولی کے بجائے فطری اور طبعی سمجھا جائے اور ان کا تنقیدی جائزہ بھی لیا جائے جیسا کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے ظاہر ہے۔"

اقبال کے فلسفہ تاریخ کی بنیادیں قرآن کے تصور آیات اللہ، اجل اور تقدیر میں پیوستہ ہیں۔ قرآن نے تاریخ کو ذریعہ علم اور آیات اللہ کہا ہے۔ یوں اس کی علمی اور تخلیقی حیثیت اور خدا کائنات اور انسان سے اس کا تعلق کلیدی اہمیت کا حامل بن کر سامنے آتا ہے۔ علم خدا اور انسان کے جملہ صفات اور افعال کے ادراک کیلئے کلیدی ہے

علم نہ ہو تو خدا یا انسان کی کسی صفت اور فعل کے کیا معنی اور ان کی کیا حیثیت؟ خدا یا انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے علم ہی کی بنیاد پر کرتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ خدا کا علم ذاتی ہے اور انسان کا اکتسابی۔ اگر خدا علیم نہ ہو تو لازماً وہ جاہل ہوگا اور اگر یہ مانا جائے کہ اس میں جہل ہے تو اس کے تمام صفات کا رد لازماً ہوگا۔ علم ہی اس کے تمام صفات کی جان ہے

انسان کے معاملہ میں علم کی کئی حیثیات سے بنیادی اہمیت ہے۔

۱:۔ اس کا علم ذاتی نہیں بلکہ عطائی اور اکتسابی ہے۔ خدا نے اسے علم عطا کیا۔

۲:۔ اس کی تخلیق کے بعد خدا نے اُسے تصوری علم یعنی علم الاسمار عطا کیا۔ یوں اس کی تخلیق علم اور روشنی میں ہوئی، اُسے جاہل پیدا نہیں کیا گیا، علم الاسمار کا تعلق تصورات سے ہے۔ تصوراتی سکیم ہی تخلیقی عمل کا احاطہ کرتی ہے اگر تصورات نہ ہوں تو کوئی تخلیقی عمل ممکن نہیں، تصوراتی سکیم کی اپنی تاریخ ہے لیکن یہ لازمانی ہے، انسان کو تصوراتی اسکیم عطا کرکے خدا نے اسے قدرتِ تخلیق علم اور تاریخ سے متصف کر دیا

۳:۔ خدا نے اسے علم تصوری دیکر ہی زمین پر اپنا نائب بنا کر بھیجا۔

۴:۔ اس کی تخلیقی قوت، اس کے شعورِ ذات، شعورِ ذات الٰہی اور شعورِ کائنات سے وابستہ ہے جو علم کے بغیر ناممکن اور بے معنی ہے۔

۵:۔ اسے خدا نے اپنے نائب کی حیثیت سے اختیارات اور 'اکتساب' سے مزین کیا۔ یوں وہ اپنے تمام تخلیقی اعمال کے لئے جو اس کے علم عطائی اور اختیار سے وابستہ ہیں، ذاتی طور جوابدہ ہے۔ یہی تخلیقی اعمال تاریخ ہے

۶:۔ تاریخ انسان رابطوں سے ظہور میں آئی (جن کی بُنیاد علم ہے) دراصل تاریخ انہی تجربوں کا نام ہے جو انسانی رابطوں، سیاسی، تہذیبی اور معاشرتی دائروں میں کیے گئے اس لحاظ سے یہ کہنا برحق ہوگا کہ تاریخ انسان کے اخلاقی تجربوں کی رُوداد ہے۔[۸]

۷:۔ تقدیر اس کی قوتی اور تخلیقی حدُود کا نام ہے نہ کہ اس پر خارج سے مسلط کسی جبر کا۔

اسلام کے بُنیادی تصورات جیسا کہ ہم نے اس مقالہ کی مختلف بحوث میں دکھایا ہے، اقبال کے فلسفہ کی مابعدی تصورات ہیں۔ یہ تصورات انسان کے جملہ رَوابط پر محیط ہیں اور یہ سب رَوابط تد بھی ہیں اور تاریخی عمل بھی۔ اقبال کا تصورِ تاریخ اس کے تصورِ انسان سے مَربوط ہے۔ انسان ہی تاریخ کا خالق اور محور ہے۔ یہ دراصل اس کی خود نوشت سوانح حیات ہے۔ کیوں کہ اس کو خلافتِ الٰہیہ اور علم و اختیار کی قوتیں عطا کی گئیں یہ اس کی خود شعوری اور خود شناسی کی داستان اور اس کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔

چیست تاریخ؟ اے خود بیگانہ!
داستانے؟ قِصّہ؟ افسانہ؟

اِقبال کا فلسفۂ تاریخ اس کے کائنات سے متعلق اس تصوّر میں پیوستہ ہے کہ زندگی ایک وَحدت اور کائنات ایک متحرک وُجود ہے۔ زندگی تخلیق کا دُوسرا نام ہے۔ زندگی کی اساس رُوحانی ہے۔ خُدا جو تمام وَجود کا خالق ہے ہر لمحہ ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے اس کے یہ شیُون، زندگی اور زندگی کے مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے

ہیں۔ زندگی ایام اللہ کی حیثیت سے ایک ارتقائی حرکت ہے جو بلند سے بلند تر کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ حرکت اور تبدیلی زندگی کا نام ہے۔ یہ جاوداں اور پیہم رواں ہے اس میں کہیں ٹھہراؤ یا جمود نہیں۔ تغیر اور تبدیلی کو فلسفۂ اقبال میں ایک حرکی اصول کی حیثیت حاصل ہے۔ تغیر کو دوام ہے۔ جمود موت ہے لیکن یہ وہ موت نہیں جسے اقبال حرکت اور تبدیلی کا نام دیتا ہے وہ ایک مابعدی اصول کی حیثیت سے موت کو تجدید مذاق زندگی اور خواب کے پردے میں ایک نئی بیداری کا نام دیتے ہیں۔ کیوں کہ اسلام کی تعلیمات کے مطابق موت زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ اس کی نئی اور ابدی جہتوں کی طرف سفر کی پہلی منزل ہے۔ اپنے اعمال کی بنیاد پر خودی کے امتحان کا ایک اور مرحلہ۔

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات اک تغیر کو ہے زمانے میں

موت تجدید، مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی

اقبال زندگی اور تاریخ کو ایک 'وحدت' کہتا ہے۔ زندگی کی بنیاد ایک روحانی

اساس پر ہے اور تمام انسانوں کو ایک نفس واحد سے پیدا کیا گیا۔ تمام نوعِ انسانی ایک جسم نامی ہے۔ وحدۃ انسانی کا تصور کوئی مجرد یا جامد تصور نہیں اور نہ کوئی شاعرانہ خواب بلکہ اسلام اِسے ایک اساسی حرکی تصور کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے۔ زمانہ ایک حقیقت کی حیثیت سے سامنے آجاتا ہے

ع زمانہ ایک حیات ایک کائنات بھی ایک

دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم

یوں اسلام کا تصور تاریخ ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کا نام ہے لیکن یہ حرکت زمانہ کے اندر ہے۔ اس سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اس کی حقیقت فی الواقع تخلیقی ہے۔ لیکن اس حرکت کا کوئی راستہ اور کوئی منزل پہلے سے متعین نہیں کیوں کہ یہ انسان کے تخلیقی اعمال سے وابستہ یا اسی کا دوسرا نام ہے۔ ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے اس کی حرکت کردی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ رجعت دوامی تخلیق نہیں۔ یہ تو پھر محض ایک تکرار ہے۔ اقبال نے قرآن، ابن مسکویہ اور ابن خلدون کے حوالے سے تاریخ کی وحدت حرکت، تسلسل اور تخلیقی حیثیت پر زور دیا ہے اس لئے وہ اسلامی کو ایک تخلیقی اور حرکی تہذیب کہتا ہے جو کسی تکرار، تصور انکار زماں یا تہذیب و تاریخ کی کسی متعین سمت کو تسلیم نہیں کرتی۔

جب تاریخ زماں میں ایک تخلیقی اور بامقصد عمل ہے تو تقدیر اور معاد کو انسان پر مسلط جبر یا بے رحم خارجی ہاتھ کے بجائے اس کے تخلیقی امکانات اور حدِ وسع اور ان کی عمل آوری کے امتحان کی صورت میں ماننا ہے۔ یہ رویہ اقبال نے مختلف توجیہات

وتشریحات کے ساتھ اپنے فلسفہ میں اختیار کیا۔ یہی توجیہات اس کے فلسفہ مابعد التاریخ کو سامنے لاتی ہیں۔ انہی توجیہات کی بنیاد پر اقبال مغربی فلاسفہ کا رد کرتا ہے۔

مغربی فلاسفہ کا ایک مختصر تنقیدی جائزہ لینے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ اقبال کے خیال میں کہ مذہب انسان کی ذات کلی کا مظہر ہے۔ مذہب انسان کے محسوسات ومدرکات کی گوناگوں دنیا کو ایک نظام میں مدغم کرتا ہے اور اسے حقائق کی کنہ تک ہمیں پہنچانا چاہتا ہے اور ایسا نظریہ دینا چاہتا ہے جو تناقضات وتضادات سے پاک اور حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد واتصال کی راہ فراہم کرکے انسان کو اپنی روحانی اساس تک رسائی دیکر اسے ایک آزادانہ اور بااختیار شخصیت بناتا ہے[9]۔ اقبال' اسلام اور اسلامی تمدن کے بارے میں لکھتا ہے کہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہو سکتا ہے۔

"ٹائن بی نے جو فلسفہ تاریخ پیش کیا ہے اس میں قوموں کے عروج وزوال کے سلسلے میں کوئی حتمی رائے نہیں ملتی بلکہ اس نے اس سلسلے میں 'چیلنج' کا نکتہ اٹھایا ہے مگر وہ اس کی تشریح یہ کرتا ہے کہ خدا بندوں کو اپنے قریب لانے کے لئے 'چیلنج' دیتا ہے لہذا تاریخ کا آغاز خدا سے ہے' وہی اس کا منبع اور منزلِ مقصود ہے لیکن وہ اس وقت خود ہی اپنے نظریہ کا رد کرتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ مذہب کسی تہذیب کی بنیاد نہیں بن سکتا ہے۔ مذہب تہذیب کو جنم نہیں دیتا بلکہ تہذیب مذہب کو جنم دیتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ سوال پھر بھی اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ تہذیبیں 'چیلنج' اور اس کے 'ردعمل'

میں ہر وقت ایک جیسی صورت حال کی حامل کیوں نہیں رہتیں۔ 'عروج کے وقت جب ایک تہذیب 'چیلنج' کو قبول کرتی ہے تو پھر یہی تہذیب 'زوال' کے وقت ان کا جواب کیوں نہیں دے پاتی۔

ٹائن بی کے فلسفہ میں تخلیقی قیادت کو تہذیبوں کے عروج میں ایک اہم کردار حاصل ہے۔ تخلیقی قیادت (تخلیقی اقلیت) کے خلاقانہ وجود اور صفات سے مجھے بھی انکار نہیں۔ اس نے تاریخ کے ہر دور میں اپنی قوت عمل کے ذریعہ قوموں کے عروج میں اپنا اہم کردار ادا کیا ہے۔ لیکن ٹائن بی اس سوال کا کوئی جواب دے نہیں پاتا کہ یہی تخلیقی اقلیت ایک مخصوص دور (یعنی زوال) میں کسی قوم یا تہذیب کو زوال سے کیوں نہیں بچا پاتی۔ وہ اس سوال کا جواب بھی نہیں دے پاتا کہ تخلیقی قیادت ایک اتفاقی حادثہ ہے یا ایک تہذیب کے سماجی و اخلاقی اقدار کا نتیجہ۔ قیادت کو بھی وہ چار طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ا:۔ وہ جو ماضی بعید میں پناہ لیتے ہیں۔ ۲ :۔ جو مستقبل کی ایک خیالی یا ذہنی تصویر بناتے ہیں اور قوم یا تہذیب کو اسی کی طرف لے جاتے ہیں یا اس کی کوشش کرتے ہیں۔ ۳ :۔ جو حال سے علیحدگی اختیار کرتے ہیں۔ ۴:۔ تبدیلی ہیئت کے ذریعے یعنی خدا خود انسان میں تجسیم کرتا ہے۔ یوں ٹائن بی ایک عیسائی معلم کی حیثیت سے تاریخی عمل اور فلسفۂ تاریخ کو سامنے لاتا ہے۔ اقبال ٹائن بی کے ان سبھی نظریات کا رد کرتا ہے۔ اس کے خیال میں تہذیب کی اساسی بنیاد مذہب ہے۔ مذہب ہی تہذیب کو جنم دیتا ہے۔ اسلامی تمدن جسے وہ اسلام کی عملی صورت قرار دیتا ہے، کو اگر پیغمبرانہ یا

توحیدی تمدن کے طور پر مانا جائے، جیسا کہ ماننا چاہیئے، کیوں کہ ہر پیغمبر ایک ہی نظریہ توحید کی نظری و عملی تعلیم لیکر آیا تو ہر تمدن جسے پیغمبر نے تخلیق کیا۔ اسلامی تمدن ہے یہ حقیقت ملنے کے بعد کہ ہر دور میں دو قسم کے تمدن رہے ہیں، توحیدی تمدن اور مشرکانہ تمدن تو 'چیلنج' اور 'رد عمل' کا مسئلہ کوئی مسئلہ نہیں رہتا۔

پیغمبر تخلیقی قاید ہوتا ہے۔ اس کی تعلیمات انسانوں میں کشمکش پیدا کرتی ہیں جو لوگ اس کی تعلیم کو مانتے ہیں، ایک فلاحی اور انقلابی معاشرے کی تشکیل کرتے ہیں اور مشرکانہ یا دوئی پسند تمدن کا خاتمہ کرتے ہیں۔ جب یہی معاشرہ پیغمبر کی تعلیمات سے انحراف کرنے لگتا ہے اور عیش و عشرت، اسراف اور بد اعمالیوں میں گرفتار ہو جاتا ہے تو ان کے تخلیقی اور تعمیری قویٰ مضمحل پڑ جاتے ہیں۔ وہ زندگی کے ہر گوشہ کو افراط و تفریط سے آلودہ کر دیتے ہیں۔ یوں وہ عملاً زوال آمادہ ہو جاتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ کیا تخلیقی قیادت کوئی اتفاقی حادثہ ہے یا ایک تہذیب کے سماجی و اخلاقی اقدار کا نتیجہ، کا جواب دو صورتوں میں سامنے آتا ہے۔

۱۔ تخلیقی قیادت کوئی اتفاقی حادثہ نہیں۔ خدا رحیم و کریم ہے۔ اس نے ہر دور میں انسانوں کی ہدایت کیلئے پیغمبر مبعوث کیئے۔ اب کس وقت، کہاں اور کسے بحیثیت پیغمبر مبعوث کیا جائے، یہ کلی طور پر خدا کے ہاتھ میں ہے۔ وہی علیم و خبیر اور قادر ہے۔ پیغمبر اعظم و آخر صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی و رسول ہیں۔ آپ کے بعد یہ مشن اجتماعی طور پر آپ کی اُمت کے سپرد کیا گیا۔

۲۱۔ پیغمبرانہ تمدن، تخلیقی افراد کو جنم دیتا ھے کیوں کہ اسی تمدّن کی سماجی و اخلاقی اقدار اتنی محکم و مستحکم ہوتی ہیں کہ تخلیقی افراد کو جنم دے سکیں۔ جب افراد و اقوام ان اقدار سے دُور جا پڑتی ہیں تو وہ زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔

رہا قیادت کا مسئلہ تو قرآن اسے دو واضح طبقوں میں تقسیم کرتا ھے۔ حزب اللّٰہ جس کی قیادت پیغمبران کرام فرماتے ہیں اور حزب الشیاطین، جس کی قیادت شیطان مرُدود کے ہاتھ میں ھے۔

حزب اللّٰہ، ایک نئے انسان اور سماج کی تعمیر کرتا ہے۔ اس کی تعلیمات کی اساس وحی الٰہی ہے۔ یہ نئے اور درخشاں مستقبل کی تصویر کشی بھی کرتا ہے اور اس کی عملی تشکیل کے اقدامات بھی۔ حزب اللّٰہ کی ایک مسلسل تاریخ ہے۔ ہر پیغمبر کی تعلیم ایک ہی ہے۔ اس لئے ان کی عمل ماضی حال اور مستقبل سے یکساں طور پر منسلک ہوتی ہے۔ رہا زمانی تغیرات کے ساتھ عملی اقدامات کی نوعیت کا مسئلہ، اس کا تعلق شریعت پیغمبران کرام کی تفہیم و تشریح اور مجتہدین سے ہے۔ اشپنگلر کا فلسفہ تاریخ انسانی تہذیبوں کے ارتقاء کو ایک مسلسل اور وحدانی عمل ماننے کے بجائے ہر تہذیب کو ایک جُداگانہ یونٹ یا جسم نامی، جو دُنیا کو اپنے ایک مخصوص نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس کا ایک دُوسری تہذیب سے کوئی تعلق نہیں اور جو ایک دوسرے کو نہیں سمجھ سکتیں، قرار دیتا ہے۔ اس کے فلسفہ میں تقدیر اور علت وہ بے رحم ہاتھ ہے جو انسان پر باہر سے حملہ آور ہے۔

اشپنگلر کا یہ فلسفہ مغربی ذہن کی پیداوار، اسلام مخالف اور متعصبانہ ہے

مغربی تہذیب کو وہ یونانی تہذیب کی مخالف قرار دیتا ہے لیکن دوسرے مغربی مفکرین کی طرح اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا کہ مغربی تہذیب کی روح یعنی محسوس اور ٹھوس حقائق پر توجہ اور کائنات کو اضافہ پذیر ماننا اور اس میں روانی اور حرکت کو تسلیم کرنا یعنی عملی، تجربی، مشاہداتی اور استقرائی منہاج کا اطلاق، اصل میں اسلام اور اسلامی تہذیب جس کے ابتدائی وارث عرب تھے، ہے۔ بری فولٹ نے اس کا برملا اظہار کیا ہے۔ کہ "ہم جسے سائنس کہتے ہیں ہیں۔ یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی روح کی بدولت ہوا۔ وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق، منہاج تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشو و نما کا جس سے اہلِ یونان سر تا سر بے خبر تھے، یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے" :۸۰

ہر تہذیب کو ایک جسم نامی قرار دیکر وہ انسانی ارتقا، علمی و روحانی ترقی اور انسانی وحدت کے تصور کو پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ اور اسلام کو مجوسی تہذیب کا حصہ قرار دیکر اس نے اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ اس نے اسلام کو سمجھا ہی نہیں۔ اور بقول اقبال بحیثیت ایک ثقافتی تحریک اس نے اسلام کو بڑی ہی غلط اور فاسد نگاہوں سے دیکھا ہے اسلام کے بنیادی اصول توحید اور آمد مسیح کے عقیدے کو مجوسی تعلیمات کا چربہ قرار دینے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اشپنگلر نے اسلامی تعلیمات، تہذیب اور تہذیبی تقاضوں کو سمجھا ہی نہیں۔ قرآن کے تصور، تقدیر اور مسلمانوں کی تاریخ کے غیر جانبدارانہ اور گہرا مطالعہ کرنے کے بجائے، قصے کہانیوں پر اپنی آراء کو آگے بڑھایا ہے۔ اور اس پر تقدیر پرستی

کا الزام لگایا ہے۔

مارکس کا نظریہ تاریخ کو محض طبقاتی کشمکش قرار دیتا ہے جس کی بنیاد معاشی ہے یوں وہ تمام رُوحانی اور انسانی اقدار اور انسان کی آزادانہ رائے اور اختیار سے منکر ہے

اقبال اور مغربی مفکرین کے درمیان بنیادی فرق ان کے تصورِ تہذیب و انسان سے واضح ہے۔ اقبال کے تصورات قرآن سے ماخوذ ہیں، جس کے مطابق اس کائنات کا خالق مالک و رب و حکمران اللہ ہے۔ جس نے اس کائنات اور انسان کو بامقصد تخلیق کیا۔ یہ کائنات انسان کے لئے جسے خُدا نے اپنا نائب بنا کر بھیجا۔ میدانِ عمل کے طور پر تخلیق کی۔ انسان کی تخلیق کسی بے مقصد ارتقار کا نتیجہ نہیں بلکہ اُسے روشنی میں پیدا کیا گیا۔ اُسے علم اور اختیار کی قوتیں عطا کی گئیں۔ یوں کائنات نہ تو ایک دار العذاب یا لعنت ہے اور اس کا وجود یا زمین پر اس کا ورود کسی سزا کا نتیجہ۔

تاریخی عمل :۔

افراد و اقوام کا ہر عمل 'زمان' میں انجام پاتا ہے۔ اس حیثیت سے ہر عمل کی اپنی ایک تاریخ ہوتی ہے، یوں ہر عمل ایک تاریخی عمل ہوتا ہے، چاہے یہ عمل چھوٹا ہو یا بڑا۔ انسان کے ہر عمل سے کوئی نہ کوئی قدر مربُوط ہوتی ہے۔ ہر تہذیب، کا اپنا ایک نظامِ اقدار ہوتا ہے۔ اس تہذیب سے وابستہ انسان ان ہی اقدار کے دایرے میں اپنے اعمال انجام دیتے ہیں۔ ان کے اعمال کی بنیاد یہی اقدار ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر تاریخی عمل کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ اعمال اور اقدار کی بنیاد پر ہی افراد و اقوام کے عروج و زوال کا فیصلہ ہوتا ہے

زندگی، کائنات اور انسان عمل اور تخلیقی عمل کے نام ہیں۔ انسان کائنات کو تسخیر کرنے اور خدا کی بندگی کے لئے پیدا کیا گیا۔ تسخیر کائنات اور بندگی مسلسل خلاقی عمل ہے۔ تقدیر انسان کی حدودِ سعی اور معاد اس کے اختیار و علم کی بنا پر اس کے اعمال کی حیثیت کو متعین کرنے کے دو مربوط عمل ہیں۔ تاریخ عمل ہے اور نام ہے تاریخی اعمال کا۔ ان اعمال کا بنیادی محور انسان کا عروج و زوال ہے۔ اقبال کے فلسفہ میں عروج و زوال کا مسئلہ توحید، رسالت اور انسان کی خودشناسی سے مربوط ہے۔ خودشناسی ہی تسخیرِ کائنات، اور تخلیقی عمل کی بنیاد ہے۔ خود شناسی کا تعلق انسان کی اپنی رُوحانی اساس کی شناخت سے ہے۔ جو توحید ہے۔ توحید کی تفہیم اور اس کے جملہ تقاضوں کی عملی تعلیم اور نفاذ کا ذریعہ رسالت ہے۔ لہذا انسان کی رُوحانی اساس توحید و رسالت ہے۔ رسالت کا اقرار یا انکار ہی انسان کو دو گروہوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ان کے درمیان کشمکش ہی تاریخی عمل کی داستان ہے۔ یہ کشمکش ازل سے جاری ہے۔ رسالت کا منکر گروہ شیطانی گروہ ہے۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کی نظریاتی اساس شرک اور نتیجۃً زندگی کے ہر میدان میں دوئی، فساد، شر اور تقسیم ہے۔ یہ طبقہ مجسم شر ہے اور اس کا کام کائنات پر شیطان کی حکمرانی اور انسان کی تباہی ہے۔ رسالت کا اقرار کرنیوالا گروہ خدا کی جماعت ہے۔ پیغمبران کا قافلہ اور ان کا مشن ایک فلاحی انسانی معاشرے کی تشکیل، زندگی کے ہر شعبہ میں ترقی و اتحاد اور انسان کی کلی تعمیر اور فلاح ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

غریب و سادہ و رنگین ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی ہے حسینؑ ابتدا ہے اسماعیلؑ

انسان کی خود شناسی سے انحراف یا دُوری اس کے عرُوج و زَوال کی بُنیاد ہے۔ پیغمبرانِ کرام کی غیر مشروط اطاعت قوم کے عرُوج وَ زوال کو مستلزم کرتی ہے۔ جو افراد وَ اقوام ان پر ایمان لائیں اور ان کی لائی ہوئی ھدایت اور احکامات پر عمل کریں اور اس کے مطابق زندگی کی تشکیل کریں، انہیں عرُوج حاصل ہوتا ہے اور جو اس کے برعکس عمل کریں ان کا زَوال لازمی ہے اقبال نے سورۃ شعراء کے حوالے سے اس بات کا برملا اظہار کیا ہے کہ "انبیاء کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے"۸۱

عرُوج وَ زوال کے سلسلے میں اقبال نے دو اور اہم نکات کی طرف توجہ کی ہے

(الف) افراد کی ذاتی خوبیاں اور استعداد و صلاحتیں۔

(ب) اپنی تاریخ کا غیر جانبدارانہ محاکمہ اور اس کے احیاء کے لئے فطری ذرائع کا استعمال۔

اقبال نے اس کی یوں تشریح کی ہے " اگر قوم کے زَوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گذشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیا خود ساختہ ذَرائع سے کریں"۔ "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسُودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسُودہ کر دیا ہو، ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی"۔ لہذا قوائے انحطاط کے سدّباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں کیوں کہ ایسے ہی اَفراد ہیں جن پر زندگی کی

گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابلِ تغیر و تبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظرِ ثانی کی گنجائش ہے"[82]

فلسفہ اقبال میں نظامِ اقدار کو انسان کے عروج و زوال میں ایک کلیدی اہمیت حاصل ہے جو افراد زندگی کی حیثیت اصلی کو سمجھ کر اعلیٰ اقدار کو اپنا لیتے ہیں وہ عروج سے ہم کنار ہوتے ہیں۔ ذہنی، جسمانی، علمی اور اخلاقی حیثیت سے کمزور افراد و اقوام دنیا کو کسی ڈھنگ بدلنے کے اہل نہیں ہو سکتے۔ ان کی سوچ اور ان کا ہر عمل منفی اور پست ہوتا ہے۔ اس لئے دنیا کی تاریخ میں انہیں ' زوال' کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ اس قبیل کے افراد و اقوام عیاشی اور عیش و عشرت میں ڈوبے ہوتے ہیں اور یہی طرزِ زندگی ان کے تمام قویٰ کو مضمحل اور ناکارہ بنا دیتا ہے۔ یوں وہ دنیا کی امامت سے ہٹا دئے جاتے ہیں۔ اقبال نے قرآن اور ابن خلدون سے اس فلسفہ اور نظریۂ زندگی کا استخراج کیا ہے۔

آتجھ کو بتا دوں میں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر

اسی لئے اقبال نے افراد و اقوام کے عروج کے لئے اخلاقی اقدار کو جو نظامِ اقدار کی جان ہوتے ہیں، شرطِ اوّل قرار دیا ہے۔

سبق پڑھ پھر صداقت کا، شجاعت کا، عدالت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

یہ نظامِ اقدار، ایمان یعنی توحید میں پیوستہ ہے۔ اگر کوئی بھی نظامِ اقدار اس سے جدا ہو تو وہ اسے نہ تو دوام حاصل ہے اور نہ وہ دنیا کو مثبت بنیادوں پر تعمیر کر سکتا ہے

ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں
کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

مشرکانہ تہذیب کی اقدار کی بنیاد دوئی پر ہے۔ انسانوں کی نسل، رنگ، ذات و ملک کی بنیاد پر تقسیم۔ آقا اور غلام کو جنم دیتی ہے۔ یوں ایک ظالم طبقہ اپنی طاغوتی فکر، ذہنیت اور عمل سے انسانوں کے عظیم گروہ کو اپنا غلام بنا کر انہیں چھوانوں سے بدتر زندگی گزارنے پر مجبور کرتا ہے اس تہذیب کی تمام اقدار کا حاصل ایک ظالم اقلیت کو خدائی کا درجہ دینا ہے۔ یوں اس دوئی کا نتیجہ تباھی، نامرادی اور زوال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہ گزر

تاریخی عمل کشمکش، تغیر و تبدیلی اور انقلاب سے متصف ہوتا ھے۔ ہر عمل کا بنیادی مرکز انسان ہی ہے۔ کیوں کہ انسان ھی اعمال کو انجام دیتا ہے۔ لیکن کوئی بھی عمل خلا میں انجام نہیں دیا جاتا۔ اسے کسی نہ کسی جگہ (یعنی خطۂ ارضی پر) انجام دیا جاتا ہے۔ ہر شخص کا عمل کتنا انفرادی

کیوں نہ ہو۔ اس کے سماجی، سیاسی، مذہبی یعنی قدری مضمرات ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر عمل اپنے آپ میں یا تو خیر کا پہلو لئے ہوئے ہے یا شر کا۔ جب یہ اعمال مربوط اور اجتماعی ہوتے ہیں تو ایک کلی یا واضح عمل کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ اسوقت اقدار کا مسئلہ زیادہ اہم بن جاتا ہے یہ اعمال کبھی بہت ہی زیادہ دور رس اور صدیوں پر محیط ہوتے ہیں۔ جوں جوں ان کا زمانی تعلق یا اثر وسعت اختیار کرتا جاتا ہے۔ یہ اساطیر، علامات، اصطلاحات اور عقاید کی صورت اختیار کر جاتے ہیں۔ یوں تاریخی اعمال کا تعلق انسان اور زمان و مکان سے ہے۔ اقبال کی شاعری اور دیگر تصانیف میں تاریخی اعمال کو مختلف شخصیات، واقعات اور جگہوں کے استعمال نے نہ صرف ان کے شعری معانی اور بیانات کو نئی جہتیں دی ہیں بلکہ یہ ان کے مذہبی عقاید کے ابلاغ کے کام کے ساتھ ساتھ، تاریخ اور تاریخی عمل کے مختلف پہلوؤں (مقامات، مکانات اور ادوار) کو بھی سامنے لاتے ہیں۔ ان کے ذریعے اس نے نہ صرف تاریخی تسلسل کو دکھایا ہے بلکہ تاریخ کے تخلیق نو (re-creation of History) کے ذہنی و فکری و عملی عمل کو بھی سامنے لایا ہے۔ اس مقصد کیلئے اس نے مجموعی طور پر مذہبی تاریخی پیکر، مذہبی تاریخی مقامات اور مذہبی اساطیری پیکروں سے کام لیا ہے۔ اسلامی اقدار کا احیاء اس کے لئے کائنات کو بامقصد تخلیقی جہتیں عطا کرنے سے زیادہ اہم ہے۔ اس مقصد کیلئے وہ عالم اسلام سے ایسے پیکروں کا انتخاب کرتا ہے جن سے قاری پر ان اقدار کی حقیقت کا از سر نو انکشاف ہو جائے۔" گویا تاریخی پیکروں کو وہ ایک نئے اسلوب اور نئے انداز سے اس طرح پیش کرتے ہیں کہ قاری وقت کے موجودہ تقاضوں کے ساتھ ان کی تاریخی قدامت سے بھی متاثر ہوتا ہے اور تازگی سے بھی فرحت اندوز

ہوتا ہے۔ اس طرح اقبال اپنے انوکھے اور عجیب انداز سے مذہبی تاریخی حقائق کی بازیافت اور ان کا باریک تجزیہ کر جاتے ہیں"۔ ذبح عظیم، شق از انگشت او، ید بیضا، ضربِ کلیم، ضربِ خلیل آتش نمرود، اولادِ ابراہیم، کشتی مسکین، جانِ پاک، دیوارِ یتیم وغیرہ ایسے تاریخی اور واقعاتی پیکر ہیں، جن سے شعر پڑھنے کے بعد واقعے کے تمام اجزار قاری کے سامنے آجاتے ہیں اور تازگی کا نیا احساس پیدا ہوتا ہے۔

حضرت محمدؐ، ابراہیم خلیل اللہؑ اسماعیلؑ، کلیمؑ، شعیبؑ، یوسفؑ، داودؑ بلالؓ، اویسؓ، صدیقؓ، علیؓ تاریخ کو کلی طور پر بدل دینے اور اسے نئے اقدار اور نئی جہتیں عطا کرنیوالی شخصیات ہیں۔ مکہ، مدینہ، کربلا، نجف وہ تاریخی مقامات ہیں، جہاں سے انقلابات کی شروعات ہوئی ہیں۔ جنت، جہنم، کوثر اور تسنیم، سلسبیل، تاریخ کے وہ مابعدی مقامات ہیں جہاں ان شخصیات سے وابستہ یا منحرفین اپنی خودی کے استحکام یا تنزل کو دیکھ کر اپنے حال و مستقبل کو دیکھ لیں گی اور شیطان وہ منفی قوت جو ان کے مقابل ہے اور ہر لمحہ ان کے انقلاب کو شکست و ریخت سے دوچار کرنے میں مصروف عمل ہے۔

اقبال ان شخصیات، مقامات اور پیکروں کے ذریعہ تاریخ کی تخلیق نو کا کام کرتے ہیں اور یوں تاریخ اور تاریخی عمل کو مسلسل رکھنے کا ایک ذہنی عمل شروع ہوتا ہے۔ قدیم وجدید تاریخ کی حد بندی کے باوجود ان شخصیات، واقعات، مقامات اور پیکروں کا باریک بینی سے مطالعہ ان کو زمانی لازمانی اور جاری تاریخ اور تاریخی عمل کے دائرے کی لڑی اور ایک مربوط تاریخ اور تاریخی عمل کی حیثیت سے سامنے لاتا ہے۔ یوں تاریخ کو وہ ایک زندہ متحرک اور وجود مسلسل کے

طور پر دکھاتا ہے۔

ہجرتِ پیغمبرؐ، تاریخ انسانیت کا ایک اہم ترین واقعہ ہے، جس نے تاریخ کے رُخ کو نئی انقلابی اور کلیدی سمتوں کی طرف موڑ دیا۔ معنوی طور پر اس کو دیکھئے تو یہ ایک ایسا تاریخی عمل ہے۔ جس نے تمام مشرکانہ نظریات کو اکھاڑ پھینک کر ایک فلاحی، انقلابی اسلامی سماج اور مملکت کی بنیاد ڈالدی۔ جس فرد اور قوم نے اپنے قوی، مستحکم اور معتبر ایمان کی بنیاد پر، اپنے نظریہ کے استحکام، حفاظت اور ترویج کے لئے ہجرت کی۔ اس نے دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ یہ ذات سے ذات اور ذات سے ایک مستحکم سماجی و مذہبی نظام اور فرو انسان، کا خدا کی طرف سفر ہے یہ تمام مادی دولت اور ترجیحات سے انحراف کرکے ایک نئے ہمہ جہت، مستحکم اور ترقی یافتہ مستقبل کی طرف پیشقدمی ہے۔ اسی عمل نے پیغمبران کرامؑ، اقوام اور تہذیبوں کی تاریخ مرتب کی۔ آریاؤں کی ہجرت نے برصغیر کو ان کا وطن بنادیا۔ یہود کی ہجرت نے ایک یہودی قوم اور تہذیب کی بنیاد ڈالدی۔ اسی عمل نے قدیم جابر اور مشرکانہ مصری، فرعونی تہذیب کو جڑ سے اکھاڑ دیا۔ پیغمبران کرامؑ کا بنیادی مشن توحید کی بنیادوں پر انسان کی جسمانی، ذہنی، نفسیاتی اور روحانی تطہیر و تعمیر کرکے ایک فلاحی انسانی سماج کی تعمیر کرکے اسے خدا کا تخلیقی شریک کار بنانا ہے۔ اس لئے انہیں ہجرت کرنا پڑی تاکہ انہیں اس عظیم کام کے لئے ایک زرخیز زمین فراہم ہوسکے۔

اقبال نے اس تصور کو اسی وسیع تناظر میں برتا ہے۔

ہے ترکِ وطن سنّتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

نارِنمرود ایک ایسی علامت ہے جو توحید اور استبداد کے درمیان اَزل سے جاری معرکہ آرائی کو سامنے لاتی ہے۔ یہ اس ظلم وجبر کی نشاندہی کرتی ہے جس کا شکار مختلف زمانوں میں پیغمبرانِ کرامؑ اور امن وفلاح کے علمبرداروں کو بنایا گیا۔ یہ ایک تاریخی عمل کی حیثیت سے اس بات کی بھی مظہر ہے کہ نظریات کے درمیان ٹکراؤ انتہائی سخت اور جان لیوا ہوتا ہے اور اس میں بہت ہی سخت امتحانوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور ان امتحانات میں کامیابی کے بعد افراد و اقوام کو دُنیا کی اِمامت عطا کی جاتی ہے۔ اس علامت سے علت ومعلول کا سارا نظریہ بدل جاتا ہے۔ ابراہیمؑ کا ہر مشکل کو خندہ پیشانی سے بَرداشت کرکے خدا کی رَضا پر راضی اور اس میں شامل ہونے کا نتیجہ آگ کا ان کو جلانے سے انکار یا اس کی قوت کا زائل ہونا۔ اس بات کو سامنے آتا ہے کہ علت ومعلول کے دَرمیان کوئی لازمی اور داخلی ربط نہیں۔ بقول امام غزالی کسی شئے میں کوئی قوت پیدا کرنا صرف خُدا کے اختیار میں ہے۔ مثلاً یہ ضروری نہیں کہ قلم لکھے قلم کو لکھنے کی قوت خُدا کی عطا کردہ ہے۔ آگ کا کام جلانا ہے لیکن یہ اس کا ضروری اور لازمی نتیجہ نہیں کیوں کہ آگ اور جلنے کے دَرمیان کوئی رَبط نہیں۔ ان میں ربط یا آگ میں جلانے کی قوت یا اثر خُدا پیدا بھی کرسکتا ہے اور چھین بھی سکتا ہے۔ جیسا کہ ابراہیمؑ کے واقعہ سے سامنے آتا ہے

قربانی اسماعیلؑ اور حسینؑ اقبال کے خیال میں تاریخی عمل کے تسلسل اور ارتقار کو ظاہر کرتا ہے۔ واقعات کی نوعیتیں مختلف ضرور ہیں لیکن جو سب سے اہم مسئلہ ان واقعات سے سامنے آتا ہے وہ معتبر وجود، ایمان اور خود شناسی کا ہے۔ قربانی معتبر وجود کا خاصہ ہے اور اس سے انحراف نفاق ہے۔ وجودی مفکر سارتر نے اس جیسے ہی عمل کو Bad faith

کا نام دیا ہے۔ معراج کا واقعہ بھی تاریخ عالم میں اپنی مابعد الطبیعیاتی، علمی، مذہبی، سماجی اور سیاسی مضمرات کی وجہ سے انتہائی اہم ہے۔ یہ انسان کامل کے خدا کی طرف سفر کی داستان ہے۔ یہ پورا واقعہ چند لمحات پر محیط ہے۔ لیکن زمان و مکان کے حوالے سے ان لمحات کی حیثیت انتہائی حد تک بدل جاتی ہے۔ یہ عمل زمان میں شروع ہو کر لازمانی سے گزرتے ہوئے زمان میں اختتام پذیر ہوتا ہے۔ یوں یہ عمل تو ایک زمانی عمل بھی ہے اور لازمانی بھی۔ زمان اور مکان کی حدود میں اس سفر کی تیز رفتاری کا کوئی اندازہ ممکن نہیں۔ حضورؐ کا مکہ سے یروشلم تک کا سفر۔ وہاں پیغمبران کرام کی امامت اور وہاں سے عالم بالا کی طرف روانگی، جنت و جہنم کا معائنہ پیغمبروں سے ملاقات اور خدا کے حضور حاضری اور وہاں سے ایک نئے مستحکم انقلابی سماجی سیاسی، مذہبی نظام اور ایک نئی تہذیب کی بنیاد گزاری کے اصول و آداب کا حصول، انسان کے ذہن کو ہزاروں مسائل سے دوچار کرتا ہے۔

- کیا زمان و مکان کی حرکت روک دی گئی ؟
- کیا زمان کی حرکت اتنی تیز بنا دی گئی کہ لمحوں میں کروڑوں سال پر محیط سفر مکمل ہوا۔
- پیغمبر میں وہ خصائص جن کی بنیاد پر آپؐ کو زمان و مکان پر گرفت عطا کی گئی؟
- خدا کے ساتھ ملاقات کی نوعیت کیا تھی ؟

کیا خدا کی کوئی سمت Direction ہے۔؟ خیر و شر، خدا کے تخلیقی علم اور خلق کی حقیقت اور حدود، وغیرہ وغیرہ۔ ایسے ہی سوالات انسانی ذہن کو پریشان

کردیتے ہیں۔

یہ معاملہ ان مابعد الطبیعیاتی سوالات کے پیدا ہونے کے باوجود ایک تاریخی عمل کی حیثیت سے مختلف الجہت تشریحات اور مضمرات کا حامل ہے۔ اقبال نے اس واقعہ کو ایک وسیع تناظر اور تاریخی عمل کے روپ میں برتا ہے

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور	چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
بر مقام خود رسیدن زندگی است	ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
کمال زندگی دیدار ذات است	طریقش رستن از بند جہات است
فقر مومن چیست؟ تسخیر جہات	بندہ از تاثیر او مولا صفات
مرد مومن در نسازد با صفات	مصطفےٰ راضی نہ شد الا بذات

شق القمر کا واقعہ، مذہبی پیغام کے ساتھ ساتھ ایک فنی جمال، تاریخی واقعہ اور تاریخی عمل کے طور پر انتہائی درجہ قابل غور ہے۔ یہ معجزہ تاریخ اور زمان کے دائرے میں ہونے کے باوجود ایک لازمانی تاریخی عمل ہے۔ اقبال اس واقعہ کو سامنے لاکر تاریخ، تاریخی عمل، تاریخیت اور زمان متسلسل اور زمان خالص اور انسان کامل کو ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ یہ تاریخی عمل، تاریخ اقدار اور کشمکش خیر و شر سے کلی طور پر جڑا ہوا ہے اور ان کی بامعنی اور مختلف الجہت معانی وحیثیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ مذہبی تاریخی واقعات، تاریخ کو منکشف کرتے ہیں۔ ان تاریخی پیکروں سے ترسیل و ابلاغ کا بڑا اور بامعنی کام لینے کے ساتھ، اقبال نے ان کی مذہبی اور تاریخی حیثیت کو بھی بحال رکھا ہے اور ان مذہبی پیکروں کی روح کو از سر نو

زندہ کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی مذہبی کیفیت بھی برقرار رکھی ہے۔ ان مذہبی واقعات اور پیکروں کے پیچھے مذہبی حقائق و تاریخ کی پوری داستانیں پوشیدہ ہیں۔ ان پیکروں اور واقعات کی امیجری کا تعلق مذہبی تاریخ سے ہے اور ان کے ماخذ خالصتاً مذہبی ہیں لیکن اس کے باوجود یہ مابعدالطبیعاتی، سیاسی، تہذیبی اور فنی حیثیات، توجیہات، اہمیت، اور معانی و مضمرات سے مربوط ہیں۔ کچھ واقعات، مقامات اور شخصیات جیسے فتح مکہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی، لاتثریب، جدید و قدیم تاریخ اور تاریخی عمل کو مربوط کرتے ہیں۔ ان کی بازگشت مختلف پیغمبران کرام کی سیرتوں میں صاف سنائی دیتی ہے۔ جیسے 'لاتثریب' کا تعلق حضرت یوسف علیہ السلام کی سیرت سے بھی ہے۔ ہمارے سامنے حضرت یوسف ؑ، ان کے بھائیوں کا ظالمانہ کردار اور حصول اقتدار کے بعد حضرت یوسف ؑ کا رحم و کرم اور تمام مظالم کے باوجود اپنے سوتیلے بھائیوں کو معاف کر دینا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس کے ساتھ کفارِ مکہ کا سلوک اور فتح مکہ کے بعد آپ کا کفار کے ساتھ رحم و کرم اور عفو کا رویہ، قدیم اور جدید تاریخ اور تاریخی عمل یعنی ان کے پیغام کو زمانی بعد کے باوجود، قاری کے سامنے ایک زمانی، لازمانی عمل کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ یہ ایک مسلسل عمل کے طور پر ہمارے سامنے آرہا ہے۔ اسی طرح آیۃ 'ھل اتیٰ' ایک شعری استعارہ اور علامت ہونے کے باوجود حضرت علیؓ اور ان کے اہلِ بیت طاہرین اور متبعین کے کردار کو ایک مسلسل عمل کی صورت میں ہمارے سامنے لارہا ہے

یوں اقبال فلسفہ تاریخ اور تاریخی عمل کو ایک زندہ متحرک اور مسلسل وجود اور عمل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ تاریخ جو اس کے نظریۂ زندگی سے ماخوذ ہے۔ مستقیم

اور کلی طور پر رجائی ہے جو عالمگیر اور رُوحانی بنیادوں پر اِستوار ایک فلاحی انسانی سماج کی تعمیر و قیام کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کے خیال میں کائنات ایک متحرک وجود ہے۔ یہ خدا کی تخلیق ہے خدا اس کائنات کی رُوحانی اساس ہے لیکن وہ اپنی کلی اور جداگانہ حیثیت کی بنا پر اس کائنات سے الگ اور ماورا ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ تمام کائنات، اس کے اسرار و رموز اور تمام تاریخ کا خالق ہے۔ اس سے الگ نہیں بلکہ اس پورے عمل میں شامل ہے۔ کیوں کہ یہ کائنات اس کی تخلیقی فعالیت کا اظہار ہے۔

تاریخ محض ایک المیہ نہیں اور نہ آلام و مصائب اور جرائم و دھاندلیوں کی داستان ہے۔ جیسا کہ والٹیر کا خیال ہے بلکہ رحیم و کریم تخلیق کار خُدا کی داستان تخلیق بھی ہے اور اس کے 'نائب' انسان' اس کی ذمہ داری، تسخیر عمل، علم و اختیار اور حقیقت کے اِنکار و اثبات کی داستان بھی۔ خُدا کے ساتھ انسان کا، جو اس کی تخلیق اور بندہ ہے، تعلق ایک تخلیقی شریک کار کا ہے۔ یہ تعلق کوئی مصیبت نہیں جیسا کہ کیر کیگارڈ کا خیال ہے بلکہ محض عمل اور تخلیقی عمل ہے

تخلیق ایک مسلسل عمل ہے اور کائنات بحیثیت کائنات اور زندہ و متحرک وجود ایک مسلسل عمل ہے لہٰذا تاریخ بے معنی نہیں بلکہ صرف 'معنی' ہے۔ تخلیق، عمل، حرکت اور جوابدہی کا تعلق صرف ایک زندہ وجود کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ تاریخ کائنات کو اس حیثیت سے معانی عطا کرتی ہے کہ وہ بحیثیت عمل اس سے مربوط و متعلق ہے۔

حوالہ جات:۔

۱۔ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ، اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی، ص ص ۱۲۔ ۶
مکتبہ اسلامی دہلی

۲۔ ایضاً ص ۱۵

۳۔ الطارق ۷۔۵، یٰسین ۷۸۔۷۷، السجدہ ۹۔۷، الحج۔۵، الانفطار ۸۔۶
النحل ۷۸، الواقعہ ۵۸، ۹۶

۴۔ بنی اسرائیل ۷۰۔۶۷، الحج ۶۵، النحل ۱۶۔۴

۵۔ البقرہ ۳۹۔۳۰، الحجر ۴۳۔۲۸۔

۶۔ النمیریؒ، شہید محمد جعفر، تاریخ معرکہ حق و باطل، ص ص ۲۴۲۔ ۲۳۳

۷۔ مودودیؒ ص ص ۲۷۔۲۰، ایضاً ۵۵۔۵۳، الاعراف ۱۰۔۷، بنی اسرائیل
۷۲۔۷۱، طٰہٰ ۱۵، آل عمران ۱۹۵، المائدہ ۱۰۵، الروم ۴۵۔۴۴، فاطر ۱۸
النمل ۹۰، السجدہ ۱۴۔۱۲، البقرہ ۳۸۔۱۳، الزلزال ۸

۸۔ مودودی، ص ۷۰

۹۔ ایضاً ۷۰

۱۰۔ ایضاً ص ص ۱۰۰۔۶۹

۱۱۔ الانعام ۲۰، التوبہ ۱۴، البقرہ ۳۷۔۲۵، الرعد ۴، الاعراف ۱۲
، النحل ۱۳۔

۱۲۔ النساء ۱۸ ، لقمان ۳، البقرہ ۱۳ ، الرعد ۴، الاعراف ۱۲ ، النحل ۱۳
المائدہ ۸ ، النور ۷

۱۳۔ مودودیؒ ص ۱۳۳

۱۴۔ ایضاً ص ۱۹۰

۱۵۔ ایضاً ص ۱۹۳

۱۶۔ الاعراف ۱۷۴۔ ۱۷۲

۱۷۔ الاعراف ۵۳

۱۸۔ الاعراف ۶۲

۱۹۔ الاعراف ۶۵۔ ۶۲

۲۰۔ الاعراف ۱۰۱

۲۱۔ الاعراف ۱۴۵

۲۲۔ الاعراف ۱۵۸۔ ۱۵۷

۲۳۔ القصص ۴

۲۴۔ آل عمران ۱۰۳ ، الانفال ۴۶، الانعام ۶۵ ، الاعراف ۸۵

۲۵۔ التوبہ ۷۱

۲۶۔ آل عمران ۱۰۴

۲۷۔ آل عمران ۱۱۰

۲۸۔ الحج ۴۱

۲۹۔ المایدہ ۸۲

۳۰۔ الاعراف

۳۱۔ الاعراف ۳۳

۳۲۔ الاعراف ۵۶

۳۳۔ الاعراف ۷۲۔ ۷۰

۳۴۔ الاعراف ۸۴۔ ۸۰

۳۵۔ الاعراف ۸۶۔ ۸۵

۳۶۔ الاعراف ۹۱۔ ۹۰

۳۷۔ الاعراف ۹۶

۳۸۔ الاعراف ۱۰۳

۳۹۔ الاعراف ۱۲۷

۴۰۔ الاعراف ۱۳۳

۴۱۔ الاعراف ۱۴۷

۴۲۔ الاعراف ۱۴۸

۴۳۔ الاعراف ۱۵۲

۴۴۔ مقدمہ ابن خلدون ص ص ۴۷۔ ۸۳

۴۵۔ ایضاً ص ۲۱۷

۴۶۔ ایضاً ص ص ۸۵ء ۲۲۱ – ۲۱۷

۴۷۔ ایضاً ص ۱۰۰

۴۸۔ ایضاً ص ص ۱۱۶ – ۱۱۵

۴۹۔ ایضاً ص ۱۱۰

۵۰۔ ایضاً ص ۱۱۳

۵۱۔ ایضاً ص ص ۱۳۰ – ۱۲۸

۵۲۔ ایضاً ص ص ۱۶۰ – ۱۵۹

۵۳۔ ایضاً ص ۲۰۷

۵۴۔ ایضاً ص ۱۶۷

۵۵۔ ایضاً ص ۱۹۶

۵۶۔ ایضاً ص ص ۲۰۳ – ۱۹۶

۵۷۔ ایضاً ص ۱۳۲

۵۸۔ مودودیؒ، تفہیم القرآن، جلد دوم ص ص ۷۲ – ۴۷۱

۵۹۔ ایضاً جلد چہارم ص ص ۷۰ – ۴۶۹

۶۰۔ ایضاً جلد دوم ص ۴۷۶

۶۱۔ الانفال ۵۴ – ۵۲

۶۲۔ الاعراف ۹۶

۶۳۔ مظہرالدین صدیقی ص ۵۷، نعیم صدیقی، معرکہ دین وسیاست ص ص ۱۶-۱۳

۶۴۔ تشکیل ص ۲۲۳

۶۵۔ ایضاً ص ۲۲۷

۶۶۔ ایضاً ص ص ۹۳۔ ۲۹۱

۶۷۔ ایضاً ص ص ۲۰۔ ۱۷

۶۸۔ ایضاً ص ص ۱۳۲۔ ۱۲۶

۶۹۔ ایضاً ص ۱۴۲

۷۰۔ ایضاً ص ص ۱۷۷۔ ۱۴۷

۷۱۔ ایضاً ص ص ۵۶۔ ۱۵۵

۷۲۔ ایضاً ص ص ۱۸۴۔ ۱۷۶

۷۳۔ الرحمٰن ۵۵، تشکیل ص ص ۸۷۔ ۱۸۶

۷۴۔ حیات عامر حسینی، دی ریلی جس تھاٹ آف سید علی ہمدانی، ص ص ۴۱۔ ۲۵

۷۵۔ تشکیل ص ۲۹۶

۷۶۔ ایضاً ص ۱۹۰ ـــــ ۷۷۔ ایضاً ص ص ۱۹۶۔ ۱۸۸

۷۸۔ نعیم صدیقی، معرکہ دین وسیاست ص ص ۱۶۔ ۱۳

۷۹۔ تشکیل ص ص ۳۔۱، ۹۴۔۹۳ اور خطبہ ہفتم

کتابیات

علامہ محمد اقبال

"The reconstruction of Religious Thought in Islam"
Oriental Publishers & Distributors Delhi

" تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

مترجم سید نذیر نیازی ، اسلامک بک سنٹر، کلان محلہ، نئی دہلی

کلیاتِ اقبال، اردو

کلیاتِ فارسی، تہران

جاوید نامہ، مترجم پروفیسر یوسف سلیم چشتی
اعتقاد پبلشنگ ہاوس، دہلی

پیامِ مشرق مترجم یوسف سلیم چشتی
اعتقاد پبلشنگ ہاوس، دہلی

ترجمان القرآن، آزاد ابوالکلام، ساہتیہ اکیڈمی، دہلی

مقدمہ ابن خلدون ابن خلدون اعتقاد پبلشنگ ہاوس، نئی دہلی

اقبال کی مابعد الطبعیات انور عشرت حسین اقبال اکیڈمی، لاہور

فلسفہ کے بنیادی مسایل   ایونگ اے سی
مترجم میر ولی الدین   نیشنل بک ٹرسٹ آف انڈیا۔ نئی دہلی
تاریخ معرکۂ حق و باطل   الیمریؒ شہید محمد جعفر
شہید جعفرؒ فاؤنڈیشن، کلوسہ، بانڈی پورہ
وجودیت   حسینی عامر حیات   الحمرا پبلی کیشنز، سرینگر
تاریخ فلسفہ اسلام   دو بوئر ٹی جے
مترجم سید عابد حسین، مکتبہ جامعہ دہلی
سیرۃ النبی   شبلی نعمانی / ندوی سید سلیمان، مطبع معارف اعظم گڑھ
فلسفہ اقبال   وحید الدین سیّد، انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹیڈیز
جامعہ ملیہ، نئی دہلی

تفہیم القرآن   مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ   مکتبہ اسلامی، دہلی
دائرۃ المعارف   پنجاب یونیورسٹی لاہور
خطبات بیادِ اقبال   مرتبہ شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور
نقوش، رسولؐ نمبر، پاکستان
معرکۂ دین و سیاست   نعیم صدیقی، مکتبہ اسلامی، دہلی
خطبات بیادِ اقبال   مرتبہ شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب، لاہور
نقوش رسولؐ نمبر، پاکستان

Affifi A.E.	The Mystical Philosophy of Ibn Arabi Cambridge
Atikson R.F.	Knowledge and explanation in History: An introduction to philosophy of History the Macmillan Press Ltd. London.
Ayer A.J.	Language Dover, New York, Truth and Logic
Barrel W	Irrational Man, New York
Black ham H.J.	Six existential thimbers London.
Carr E.H.	What is History Macmillan Co. Ltd. London.
Eddy Sherwood	God in History Association Press New York
Fuller	A History of Philosophy Oxford - IBH Pub. Co. New Delhi
Hick, John	The Existence of God Macmillan, New York
Jamal Khawja	Five approaches to philosophy Allied Publishers New Delhi.
James W.	The varieties of Religious Experience Longman, London.
Passmore J.A.	A hundred years of philosophy Duck Worth London.
Patrich Gardiner	The philosophy of History Oxford University Press
Peursen C.A.V	Ludwig wittegenestien tr. by R. Ambler Faber and Faber London.

Pitcher G.	The philosophy of wittegenestein Prentice Hall.
Raschid M.S.	Iqbal's concept of God Kegan Pual International London.
Sharif M.M.	A History of Muslim Philosophy Pakistan
Siddiqi Mazher-ud-din	The Quranic Concept of History Islamic Research Institute Pakistan.
Urmson J.O.	Philosophical Analysis Oxford.
Walsh W.H.	An introduction to Philosophy of History London.
	Encyclopedia Britanica London
	The Encyclopedia of Philosophy
	The Macmillan Co. and The Free Press New York
	International Encyclopedia of the Social Sciences
	The Macmillan Co. and The Free Press New York.